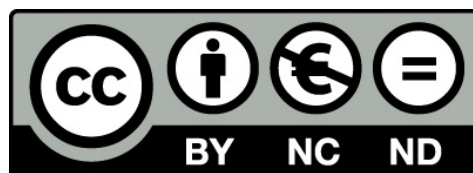


# **Postkoloniale Lektüren hochmittelalterlicher Texte**

Michael R. Ott

7. Mai 2012



Seit den 1970er Jahren haben die Postkolonialen Studien insbesondere im englischsprachigen Raum eine wirkmächtige und produktive Wissenschafts- und Diskussionskultur ausgebildet, die sich seit einiger Zeit auch in der Germanistik mehr und mehr bemerkbar macht. Dass dabei neuzeitliche und moderne Texte im Vordergrund stehen, insbesondere Texte des 19. und 20. Jahrhunderts, ist auf den ersten Blick naheliegend. Wer von Kolonialismus spricht, meint meist imperialistische Konzepte, Diskurse und Praktiken, wie sie sich seit dem 16. Jahrhundert herausbilden. Diese führen sukzessive zu den globalen Imperien, die spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zu zerfallen beginnen und sich folglich in einem post-kolonialen, einem Zustand nach dem Kolonialismus befinden. Aus Sicht der mediävistischen Philologien lohnt sich jedoch ein zweiter Blick: Wenn gezeigt werden kann, dass die Postkolonialen Studien keineswegs auf die Neuzeit und Moderne beschränkt sind, und wenn sich plausibel machen lässt, dass es auch im Mittelalter Kolonisationsbewegungen samt narrativer Repräsentationen gibt, dann können Konzepte, Fragestellungen und Lektüreverfahren der Postkolonialen Studien auch zur Lektüre mittelalterlicher Texte herangezogen werden.

Mit Hilfe einer konzentrierten postkolonialen Perspektive lassen sich dann nicht nur Narrative, Praktiken und Diskurse der Herrschaft, Eroberung und Unterwerfung herausarbeiten, sondern ebenso die Komplexität subalternen Beziehungen und die verschiedenartige Präsenz kolonialer Fantasien, die von der Reise in fremde Länder und dem Aufeinandertreffen mit als fremd empfundenen Menschen bis hin zum Konzept der *Âventiure* reicht. Eine größere Aufgeschlossenheit für verschiedene Formen und Imaginationen kolonialer Beziehungen ermöglicht es zudem, ein Bündel an Themen und Fragestellungen zu behandeln, die in einer solchen Konstellation ansonsten nicht im Zentrum des Interesses der mediävistischen Literaturwissenschaften stehen.

Die Postkolonialen Studien bieten ein großes Reservoir an Fragestellungen und Vorgehensweisen, das zu innovativen Lektüren mittelalterlicher Texte führen kann. Dies setzt allerdings voraus, dass man die Möglichkeiten, die die Postkolonialen Studien bieten, auch von Seiten der germanistischen Mediävistik wahrnimmt und erprobt. Die auffällige Abwesenheit postkolonialer Arbeiten

spricht bislang jedoch dafür, dass das Potential der Postkolonialen Studien als gering eingeschätzt wird. Für Ursula Peters etwa stellt eine postkoloniale Mediävistik lediglich eine »kulturwissenschaftliche Spielart der Mittelalter-Philologie« dar, die nicht nur augenscheinlich anachronistisch sei, sondern außerdem dringend verdächtig ist, dem historischen Materialismus nahezustehen.<sup>1</sup> Was den ersten der beiden grundlegenden Kritikpunkte anbelangt, so wäre zunächst sorgfältig zu prüfen, inwieweit die Postkolonialen Studien für die Mediävistik tatsächlich einen Anachronismus darstellen. Die Konzentration auf die Zeit nach einem (imperialistischen) Kolonialismus erweist sich, wie zu zeigen sein wird, bei näherem Hinsehen keineswegs als zwingend. Was den historischen Materialismus anbelangt, so liegt dessen Glanzzeit bereits einige Jahre zurück. Da die Postkolonialen Studien an poststrukturalistischen und postmodernen Ansätzen partizipieren, haben sie mit dem historischen Materialismus wenig gemein. Während Peters in ihrem Aufsatz mit Blick auf die Postkolonialen Studien vor allem herausarbeitet, was der Mediävistik bereits bekannt ist und was die Mediävistik ihrerseits zur postkolonialen Diskussion beitragen kann, scheint es mir produktiver zu sein, die Neu- und Andersartigkeit der Konzepte und Perspektiven zu betonen.

Um zu zeigen, dass eine Postkoloniale Mediävistik möglich und sinnvoll ist, gehe ich zuerst auf die Frage ein, ob es einen mittelalterlichen Kolonialismus gibt und diskutiere dann, worauf sich das ›Post‹ in ›postkolonial‹ bezieht. Anschließend zeigt ein kurzer Blick auf die angloamerikanische Forschung, welche Wege mit postkolonialen Lektüren mittelalterlicher Texte beschritten werden können. Schließlich wende ich mich fünf hochmittelalterlichen Texten zu, um skizzenhaft darzustellen, wie ich mir postkoloniale Lektüren hochmittelalterlicher Texte vorstelle, denn nur in der Praxis kann sich erweisen, wie weit die theoretischen Prämissen und Konzepte der Postkolonialen Studien tragen. Anhand der *Gesta Francorum* und in Anlehnung an jüngere Ansätze von Judith Butler geht es um die ›Derealisierung des Lebens‹;

---

<sup>1</sup>Ursula Peters: Postkoloniale Mediävistik? Überlegungen zu einer kulturwissenschaftlichen Spielart der Mittelalter-Philologie. In: *Scientia Poetica* 14 (2010), S. 205–237.

Wolframs *Willehalm* lese ich mit Blick auf die Gewaltsamkeit der Toleranz; am Beispiel des *Rolandslieds* entwerfe ich ein Lob des Verräters; das erste Buch des *Parzival* lässt sich als ausführliche Auseinandersetzung mit Praktiken der Eroberung lesen und am *Herzog Ernst* interessieren mich Tötungsphantasien und Formen des Umgangs mit fremdartigen Wesen.

Die Analysen der einzelnen Texte sind bewusst disparat gehalten, um ein breites Spektrum möglicher Lektüren und Vorgehensweisen aufzuzeigen. Grundsätzlich scheint es mir wichtig zu sein, nicht nur einige ausgewählte Texte mit postkolonialen Fragen zu konfrontieren, sondern von einer Kultur auszugehen, in der koloniale Konzepte, Diskurse und Praktiken grundlegend sind. Wenn dies so ist, haben zahlreiche Texte Teil an dieser Kultur; postkoloniale Lektüren sind dann nicht nur eine Spielerei, die bei dem ein oder anderen Text hilfreich sein kann, sondern ein Verfahren zur Auseinandersetzung mit elementaren kulturellen und narrativen Konstellationen.

\*\*\*

Schlägt man vor, mittelalterliche Texte aus postkolonialer Perspektive zu lesen, so wird gemeinhin zuerst kritisch nachgefragt, ob man denn bezogen auf das Mittelalter überhaupt von Kolonialismus sprechen könne. Um diese Frage zu beantworten, ist das Konzept des Kolonialismus zu klären. Jürgen Osterhammel unterscheidet in seiner kompakten Studie zu Geschichte, Formen und Folgen des Kolonialismus drei Begriffe: »Kolonisation« bezeichnet im Kern einen *Prozeß* der Landnahme, »Kolonie« eine besondere Art von politisch-gesellschaftlichem *Personenverband*, »Kolonialismus« ein *Herrschaftsverhältnis*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>Jürgen Osterhammel: Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen. 6. Aufl. München 2009 [1995], S. 8. An späterer Stelle wird Osterhammel (mit Blick auf die Neuzeit) genauer und definiert eine Kolonie als »ein durch Invasion (Eroberung und/oder Siedlungskolonisation) in Anknüpfung an vorkoloniale Zustände neu geschaffenes politisches Gebilde, dessen landfremde Herrschaftsträger in dauerhaften Abhängigkeitsbeziehungen zu einem räumlich entfernten ›Mutterland‹ oder imperialen Zentrum stehen, welches exklusive ›Besitz-Ansprüche auf die Kolonie erhebt« (Ebd., S. 16). Kolonialismus wiederum sei eine »Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die

Vor allem die Unterscheidung von Kolonisation und Kolonialismus, die sich auch in entsprechenden Verben (kolonisieren/kolonialisieren) niederschlagen sollte, ist für eine Untersuchung kolonialer Phänomene grundlegend, da Prozesse der Landnahme und der Etablierung von Herrschaftsverhältnissen zwar zusammenfallen können, jedoch nicht notwendigerweise zusammenfallen müssen. Osterhammel führt alle drei von ihm genannten Begriffe zurück auf die gemeinsame »Vorstellung von der Expansion einer Gesellschaft über ihren angestammten Lebensraum hinaus«<sup>3</sup>. Entsprechende Vorgänge seien ein »Grundphänomen der Weltgeschichte«, das in sechs »Hauptformen« auftrete: Totalmigration, massenhafte Individualmigration, Grenzkolonisation, überseeische Siedlungskolonisation, reichsbildende Eroberungskriege und Stützpunktvernetzung.<sup>4</sup>

Für mittelalterliche Kolonisationsbewegungen dürften vermutlich vor allem die Grenzkolonisation und die reichsbildenden Eroberungskriege sowie in geringerem Maße die überseeische Siedlungskolonisation von Bedeutung sein. Unter Grenzkolonisation versteht Osterhammel die

in den meisten Zivilisationsräumen bekannte *extensive* Erschließung von Land für die menschliche Nutzung [...], das Hinausschieben einer Kultivierungsgrenze (»frontier«) in die »Wildnis« hinein zum Zwecke der Landwirtschaft oder der Gewinnung von Bodenschätzen.<sup>5</sup>

Mit den reichsbildenden Eroberungskriegen ist die »klassische Form – die »römische« Form« angesprochen, bei der ein »imperiales

---

fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf die Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen.« (Osterhammel, Kolonialismus, S. 21)

<sup>3</sup>Ebd., S. 9. Inwieweit man von einem »angestammten« Lebensraum ausgehen sollte, wäre zu diskutieren. Nicht jede Gruppe muss ein entsprechendes Konzept der – wie soll man es nennen? – »Anstammung« entwickeln und selbst wenn es ein solches Konzept gibt, dürfte es nicht statisch, sondern veränderbar sein.

<sup>4</sup>Ebd., S. 9.

<sup>5</sup>Ebd., S. 10.

Zentrum« für die Steuerung der Eroberungskriege eine wichtige Rolle spielt.<sup>6</sup> Überseeische Siedlungskolonisation meint schließlich das Anlegen von »Pflanzstädten« jenseits des Meeres.<sup>7</sup>

Es handelt sich bei der Kolonisation und dem Kolonialismus also laut Osterhammel um ein »Grundphänomen der Weltgeschichte« – auch wenn die imperiale Kolonisation und der Kolonialismus der Neuzeit einen zweifellos bedeutenden Teil der kolonialen Weltgeschichte bilden.<sup>8</sup> Ein wichtiger Gewährsmann für die Bedeutung der Kolonisation im Mittelalters ist Robert Bartlett.<sup>9</sup> Er liest die Geschichte Europas zwischen der Mitte des 10. und der Mitte des 14. Jahrhunderts mit Blick auf Auseinandersetzungen in Grenzregionen, auf die Expansion der Christenheit, auf militärische Eroberungen, Handel, »Rassenbeziehungen« und mit Blick auf eine »Europäisierung Europas«.<sup>10</sup>

Auf die kolonialen Unternehmungen der Neuzeit sieht Bartlett die »katholischen Gesellschaften Europas« hervorragend vorbereitet, da sie bereits »vor 1492 tiefgehende Erfahrungen mit kolonialistischen Unternehmungen gemacht hatten«.<sup>11</sup> Er denkt dabei etwa an »Anglonormannen in Irland, Deutsche in Pommern oder Kastilier in Andalusien«<sup>12</sup>. Für Bartlett sind aber nicht nur Kontinuitäten, sondern auch Unterschiede zwischen einem mittelalterlichen und modernen Kolonialismus von Interesse. Es sei den mittelalterlichen Kolonisatoren »nicht um die Schaffung eines Systems regionaler Unterwerfung« gegangen, vielmehr

---

<sup>6</sup>Osterhammel, Kolonialismus, S. 13f. [Hervorhebung im Original, M. O.].

<sup>7</sup>Ebd., S. 11.

<sup>8</sup>Ebd., S. 9.

<sup>9</sup>Robert Bartlett: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. München 1996 [1993]. Siehe auch: Robert Bartlett und Angus MacKay, Hrsg.: Medieval frontier societies. Oxford 1989. In eine ähnliche Richtung wie Bartlett argumentierte bereits J[ohn] R[oland] S[eymour] Phillips: The medieval expansion of Europe. Oxford/New York 1988.

<sup>10</sup>Die Zitate entstammen Kapitelüberschriften.

<sup>11</sup>Bartlett, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt, S. 375. Mit »katholisch« ist hier das »ursprünglich von der römisch-katholischen Kirche beherrschte Gebiet« gemeint, »das sich von den griechisch-orthodox geprägten oder nichtchristlichen Teilen Europas abgrenzen läßt«. (Ebd., S. 11)

<sup>12</sup>Ebd., S. 267.

reproduzierten sie in der neuen Umgebung die Organisationsformen, die ihnen aus ihrer Heimat vertraut waren. Die Städte, Kirchen und Landgüter, die sie errichteten, ahmten einfach die von zu Hause bekannten Strukturen nach. Unter dem Strich kam bei dieser Art des Kolonialismus dann nicht die Schaffung von ›Kolonien‹ im Sinne abhängiger Einheiten heraus, sondern ähnlich wie bei einer Zellteilung eine Ausbreitung der kulturellen und sozialen Formen, wie sie sich im Kerngebiet der lateinischen Christenheit fanden, über ganz Europa.<sup>13</sup>

Aufgrund der kaum politisch gelenkten kolonialen Bestrebungen komme es deshalb zwar zur Ausdehnung der lateinischen Kirche, aber mit »Ausnahme Irlands, das sich noch am ehesten als Kolonie im modernen Sinn bezeichnen ließe, ergab sich als Endergebnis des mittelalterlichen Expansionsdrangs nirgends die permanente politische Unterordnung einer Region unter eine andere«. <sup>14</sup> Wenn Bartlett Recht hat, so mag gerade die wenig gesteuerte Ausbreitung der lateinischen Christenheit und das Fehlen einer dauerhaften Abhängigkeit zur Fehleinschätzung verleiten, das Mittelalter habe keine oder kaum Kolonisierungsbewegungen aufzuweisen.

Kann man nun aus einer postkolonialen Perspektive über die Sachsenkriege und die Kreuzzüge sprechen? Über die muslimische ›Besatzung‹ Spaniens und die Reconquista? Über die Eroberung Englands durch die Normannen, über die Christianisierung, über die mit dem Begriff ›Völkerwanderung‹ nur unzureichend bezeichneten Migrationsbewegungen –<sup>15</sup> und vielleicht auch über die Konstituierung der Juden als Kollektiv und ›imaginierte Gemeinschaft‹?<sup>16</sup> Die Antwort auf diese Fragen hängt auch davon ab, welche Bedeutung, dem ›Post‹ in ›postkolonial‹ zugewiesen wird.

Soweit ich sehe, stehen drei Optionen zur Verfügung: Zum einen könnte mit ›Post‹ eine chronologische Bestimmung gemeint

---

<sup>13</sup>Bartlett, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt, S. 367.

<sup>14</sup>Ebd., S. 370.

<sup>15</sup>Peter Heather: Invasion der Barbaren. Die Entstehung Europas im ersten Jahrtausend nach Christus. Stuttgart 2011 [2009].

<sup>16</sup>Zum Konzept der ›imaginierten Gemeinschaft‹ siehe: Benedict Anderson: Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London/New York 2006 [1983].

sein. Die Postkolonialen Studien beziehen sich dann auf Länder, Gebiete und Menschen nach dem zumindest offiziellen Ende einer kolonialen Abhängigkeit. Ein solches chronologisches Verständnis ist für die Mediävistik zwar durchaus zu gebrauchen, jedoch führen die von Bartlett konstatierten Unterschiede zwischen einem mittelalterlichen und einem modernen Kolonialismus dazu, dass die Endpunkte einer kolonialen Abhängigkeit im Mittelalter weit weniger deutlich sind als in der Neuzeit und Moderne.

Das ›Post‹ könnte jedoch auch als eine ideologische Bestimmung verstanden werden; die Postkolonialen Studien wären dann eine kritische Theorie und Praxis, die gegen die Kolonisation und den Kolonialismus gerichtet ist. Dieses Verständnis spielt seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhundert eine überaus wichtige Rolle. Auch die Mediävistik kann an der ideologischen Ausrichtung der Postkolonialen Studien mitarbeiten (und sie hat dies, wenn man Bruce Holsinger glaubt, auch längst getan)<sup>17</sup> – allerdings lässt sich die Situation der Menschen des Mittelalters durch eine Postkoloniale Mediävistik nicht mehr verbessern. Versteht man das ›Post‹ als ideologische Bestimmung, so lassen sich beispielsweise verschiedene Phänomene ›langer Dauer‹ analysieren, die bis in die Neuzeit und Moderne wirken. Eine Ideologiekritik, die sich wie der historische Materialismus als retrospektive Instanz der Anklage versteht, entspricht allerdings nicht den komplexen, dekonstruktivistischen und psychologisch anspruchsvollen postkolonialen Analysen.

Anstatt mit der ideologischen Ausrichtung der Postkolonialen Studien zu konkurrieren, sollte sich die Mediävistik auf die dritte Möglichkeit konzentrieren, denn das ›Post‹ lässt sich auch als theoretische Positionierung verstehen. Die postkolonialen Studien sind dann eine postmoderne Theorie des Kolonialismus und die vielzitierte Frage von Kwame Anthony Appiah, ob das ›Post‹

---

<sup>17</sup>Holsinger beschäftigt sich in einem Aufsatz mit den mediävistischen Theorien und Theoretikern etwa der ›Annales‹-Schule, auf die wichtige Vertreter der Postkolonialen Studien und der ›Subaltern Studies‹ zurückgegriffen haben, so dass deutlich wird, dass nicht nur die Mediävistik von den Postkolonialen Studien profitieren kann, sondern die Postkolonialen Studien bereits von der Mediävistik profitiert haben. Siehe: Bruce W. Holsinger: Medieval studies, Postcolonial studies, and the genealogies of critique. In: *Speculum* 77 (2002), S. 1195–1227.



in ›postmodern‹ das ›Post‹ in ›postkolonial‹ sei –, diese Frage lässt sich dann entschieden bejahen.<sup>18</sup>

\*\*\*

Seit dem Jahr 2000 – seit dem von Jeffrey Jerome Cohen herausgegebenen Sammelband *The postcolonial Middle Ages*<sup>19</sup> – sind zahlreiche englischsprachige Arbeiten erschienen, die sich anschicken, die Möglichkeiten einer postkolonialen Mediävistik zu erproben.<sup>20</sup> Jeffrey Jerome Cohen führt fünf zentrale Bereiche an, mit denen sich die Mediävistik in die Diskussionen der Postkolonialen Studien einschalten könnte.<sup>21</sup> Zum einen sei eine Arbeit

---

<sup>18</sup>Kwame Anthony Appiah: Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? In: *Critical Inquiry* 17 (1991), S. 336–357. Appiah beschäftigt sich mit afrikanischer Kunst, die für europäische Sammler und Museen produziert wird und der es deshalb nicht gelingt, sich mit einer befreienden Geste – einer »space-clearing gesture« (Ebd., S. 348) – den Freiraum zu verschaffen, für den laut Appiah das ›Post‹ in ›postmodern‹ und ›postkolonial‹ steht.

<sup>19</sup>Jeffrey Jerome Cohen, Hrsg.: *The postcolonial Middle Ages*. (The new Middle Ages) New York/Basingstoke 2001 [2000].

<sup>20</sup>Simon Gaunt, der in einer Sammelrezension neun Bücher gesichtet hat, kritisiert vor allem die mangelnde komparatistische Perspektive der meisten Sammelbände und Monographien, die er bespricht: Simon Gaunt: Can the Middle Ages be postcolonial? In: *Comparative Literature* 61 (2009), S. 160–176. Gaunt rezensiert folgende Arbeiten: Cohen, *The postcolonial Middle Ages*. — Geraldine Heng: *Empire of magic. Medieval romance and the politics of cultural fantasy*. New York 2003. — Sylvia Huot: *Postcolonial fictions in the Roman de Perceforest. Cultural identities and hybridities*. Woodbridge/Rochester 2007. — Patricia Clare Ingham und Michelle R. Warren, Hrsg.: *Postcolonial moves. Medieval through modern*. 2003. — Jahanara Ananya Kabir und Deanne Williams, Hrsg.: *Postcolonial approaches to the European Middle Ages. Translating cultures*. (Cambridge studies in medieval literature, 54) Cambridge 2005. — Sharon Kinoshita: *Medieval boundaries. Rethinking difference in Old French Literature*. (The Middle Ages series) Philadelphia 2006. — Karla Malette: *The kingdom of Sicily 1100-1250. A literary history*. Philadelphia 2005. — Michael Uebel: *Ecstatic transformation. On the uses of alterity in the Middle Ages*. New York 2005. — David Wallace: *Premodern places. Calais to Surinam, Chaucer to Aphra Benn*. Malden/Oxford/Carlton 2006.

<sup>21</sup>Jeffrey Jerome Cohen: Introduction. Midcolonial. In: *The postcolonial Middle Ages*. Hrsg. von Jeffrey Jerome Cohen. (The new Middle Ages) New York/Basingstoke 2001 [2000], S. 1–17.

an und mit Begriffen notwendig, die für die Mediävistik spezifisch sind; außerdem müsse es darum gehen, die Geschichte der eigenen Disziplin kritisch unter die Lupe zu nehmen, narrative Identitäten (»racial, sexual, ethnic, religious, class, age«<sup>22</sup>) zu destabilisieren, die Vorherrschaft des Christentums zu hinterfragen und Europa zu »dezentrieren«.<sup>23</sup> Im Zentrum der englischsprachigen Forschung stehen insbesondere angelsächsische Themen und Texte, so dass etwa der deutsch-, spanisch- oder italienischsprachige Raum kaum in den Blick gerät. Dass Ansätze zu einer postkolonialen Mediävistik im europäischen Kontext fehlen, ist allerdings nicht auf eine wie auch immer geartete Besonderheit einzelner Nationalliteraturen zurückzuführen, sondern vor allem darauf, dass eine postkoloniale Mediävistik erst in wenigen Ländern und Sprachgebieten angekommen ist. Auf einige Ansätze möchte ich kurz eingehen, um exemplarisch aufzuzeigen, welche Fragestellungen und Themen in der englischsprachigen Forschung eine Rolle spielen.

Ein Aufsatz von Geraldine Heng im Sammelband von Jeffrey Jerome Cohen widmet sich insbesondere der Konstruktion von Identität.<sup>24</sup> Im Zentrum steht ein Roman über Richard Löwenherz,<sup>25</sup> in dem von der Erkrankung des Königs und einem Akt des Kannibalismus erzählt wird. Da der erkrankte Richard nach Schweinefleisch verlangt, dieses jedoch im muslimischen Syrien nicht verfügbar ist, schlachten Richards Leute einen Sarazenen. Dieser Akt der Menschenfresserei gibt Anlass zu Gelächter; zuerst bei Richards Leuten sowie später bei Richard selbst, als er erfährt, dass er kein Schweinefleisch, sondern einen Sarazenen verspeist hat. Für Heng ist dieses Lachen, das aus einem Akt des Kannibalismus hervorgeht, das entscheidende Moment für

<sup>22</sup>Cohen, Introduction, S. 7.

<sup>23</sup>Ebd., S. 6f.

<sup>24</sup>Geraldine Heng: *The romance of England. Richard Coeur de Lion, saracens, jews, and the politics of race and nation*. In: *The postcolonial Middle Ages*. Hrsg. von Jeffrey Jerome Cohen. (The new Middle Ages) New York/Basingstoke 2001 [2000], S. 135–171.

<sup>25</sup>Karl Brunner, Hrsg.: *Der mittelenglische Versroman über Richard Löwenherz*. Kritische Ausgabe nach allen Handschriften mit Einleitung, Anmerkungen und deutscher Übersetzung. (Wiener Beiträge zur englischen Philologie, 42) Wien/Leipzig 1913.

eine postkoloniale Lesart des Textes, bei der Formen von Nationalismus mit der Her- und Darstellung von Ethnizität verknüpft werden. Die Engländer, für die nichts so nahrhaft ist wie das Fleisch von Sarazenen, definieren sich über den Kannibalismus als Gruppe. Damit ist nicht der Kreuzzug, auf dem sich die Engländer im Roman befinden, die Grundlage einer Identität der Engländer unter Richard Löwenherz, sondern das Essen eroberter fremdgläubiger Völker.

Hengs Aufsatz zu den Richard Löwenherz-Romanen erschien in überarbeiteter Form erneut in ihrem Buch ›Empire of magic‹.<sup>26</sup> Dort geht es auch um einen Text, der in der postkolonialen Mediävistik des englischsprachigen Raums eine bedeutende Rolle spielt: Geoffrey of Monmouths *Historia Regum Britanniae*.<sup>27</sup> Die Geschichte der britischen Könige bietet laut Heng die Möglichkeit, auf den »shock of communal trauma in the period of European and Norman history«<sup>28</sup> zu reagieren, der Geoffreys Text vorausgeht. In Form eines »empire of fantasy«<sup>29</sup> können anschließend die höfischen Romane, die auf Geoffrey reagieren, zentrale kulturelle Diskussionen führen und kulturelle Transformationen thematisieren. Heng liest die *Historia Regum Britanniae* also nicht nur als Auseinandersetzung mit und Aufzeichnung von keltischen, römischen und sächsischen Erzählmaterialien, sondern als Reaktion auf Ereignisse der jüngeren Geschichte. Hierzu gehören unter anderem auch die Kreuzzüge. Die *Historia* lasse sich nur adäquat verstehen, so Heng, »when we look in the direction of the Orient, and the territories and history of the First Crusade of European Christendom«<sup>30</sup>.

<sup>26</sup>Heng, *Empire of magic*.

<sup>27</sup>Geraldine Heng: Cannibalism, the First Crusade, and the genesis of Medieval Romance: Geoffrey of Monmouth's *History of the kings of Britain*. *Medieval romance and the politics of cultural fantasy*. In: *Empire of magic*. New York 2003, S. 17–61. Das Kapitel erschien ebenfalls zuerst als Aufsatz: Geraldine Heng: Cannibalism, the First Crusade, and the genesis of Medieval Romance. In: *differences* 10 (1998), S. 98–174.

<sup>28</sup>Heng, Cannibalism, the First Crusade, and the genesis of Medieval Romance: Geoffrey of Monmouth's *History of the kings of Britain*, S. 18.

<sup>29</sup>Ebd., S. 18.

<sup>30</sup>Ebd., S. 21.

Die Bedeutung der Kreuzzüge für die hochmittelalterliche Literatur – dieser Hinweis findet sich in vielen Arbeiten – ist immens und eröffnet vielfältige Möglichkeiten für postkoloniale Lektüren hochmittelalterlicher Texte. Was etwa die Auseinandersetzung mit dem Islam angeht, so weist Richard W. Southern darauf hin, dass er den Namen Mohammeds vor dem Jahr 1100 » nur einmal in der mittelalterlichen Literatur außerhalb Spaniens und Süditaliens erwähnt gefunden« habe; aber »ungefähr vom Jahr 1120 an hatte im Westen jedermann irgendeine Vorstellung davon, was Islam bedeutete und wer Mohammed war«.<sup>31</sup> Dieses Wissen allerdings führte, glaubt man Southern, zu einem tiefen Unbehagen, da die Gefahr, für die der Islam stand, »unberechenbar und unmeßbar« war.<sup>32</sup> Der Islam wiederum spielt in der Folge in mehr oder weniger reflektierter und informierter Form in zahlreichen fiktionalen Texten eine Rolle.

Geoffreys *Historia* enthält auch ohne Berücksichtigung der Kreuzzüge zahlreiche koloniale Erzähl- und Handlungselemente. Gerade die Geschichten rund um König Arthur spielen über Jahrhunderte hinweg eine wichtige Rolle bei der Formung einer »insular collectivity and political community«,<sup>33</sup> die ihre eigene Geschichte bis in das frühe Mittelalter zurückzuführen vermag. Die Artusromane sind insofern Erzählungen, die zur erzählerischen Anerkennung Karls des Großen in den ›Chanson de geste‹ ein angelsächsisches Gegenstück entwerfen.

Auf Geoffrey of Monmouth kommt auch Patricia Clare Ingham in ihrer Monographie ›Sovereign Fantasies‹ zu sprechen.<sup>34</sup> Ihr geht es um sich verändernde politische und kulturelle Identitäten im spätmittelalterlichen Britannien; Veränderungen, die sich in den Artusromanen des späten 14. und des 15. Jahrhunderts wi-

---

<sup>31</sup>Richard W. Southern: Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart u. a. 1981 [1962], S. 25. Zum mittelalterlichen Islambild siehe auch: Suzanne Conklin Akbari: Idols in the east. European representations of Islam and the Orient. Ithaca/London 2009.

<sup>32</sup>Southern, Das Islambild des Mittelalters, S. 11.

<sup>33</sup>Heng, Cannibalism, the First Crusade, and the genesis of Medieval Romance: Geoffrey of Monmouth's *History of the kings of Britain*, S. 58.

<sup>34</sup>Patricia Clare Ingham: Sovereign Fantasies. Arthurian romance and the making of Britain. (The Middle Ages series) Philadelphia 2001.

derspiegelten.<sup>35</sup> Ihr zufolge bieten spätmittelalterliche englische Artusromane »a fantasy of insular union, an ›imagined community‹ of British sovereignty«<sup>36</sup>. Deshalb sind die arthurischen Romane, so Ingham, eine ›Souveränitäts-Phantasie‹, die mit den politischen Auseinandersetzungen auf den Britischen Inseln und gegenüber Frankreich interagieren. Spätestens an dieser Stelle tritt die historisch-fiktionale Figur des Artus auf den Plan. Die »imaginative expansiveness« der Arthurischen Herrschaft über das archaische Britannien signalisiere »hope for utopian community, for insular wholeness as a promise of satisfaction«<sup>37</sup>.

Dass eine solche ›Nationalfiktion‹ dabei aus unterschiedlichen Quellen stammt und unterschiedlich ausgelegt werden kann, zeigt Ingham an Geoffreys Text, der – in Form der Prophezeiungen Merlins – walisische Erzählungen integriere, die von den Walisern für einen »discourse of resistance«<sup>38</sup> genutzt worden seien, obwohl der Text gleichzeitig den Interessen der Normannischen Eroberern diene. Letzteres zeige sich etwa in Geoffreys Erzählung über eine Migration der Briten auf den Kontinent – »a direct inversion of Norman Conquest of the island of Britain«<sup>39</sup> –, so dass die Eroberung Britanniens durch die Normannen in Form einer Eroberung des Kontinents durch die Briten gespiegelt wird. »From an Anglo-Norman point of view«, so Ingham, »this double geography of Britain [...] marks Briton and Norman as distinct yet related cultures«.<sup>40</sup>

Liest man Inghams Studien, so gewinnt man den Eindruck, dass die Konstruktion von Territorien, die Geschichte von Regionen sowie reale und imaginierte Orte von zentraler Bedeutung sind für die Etablierung von imaginierten Gemeinschaften und für die Art und Weise, wie diese Gemeinschaften im 12. Jahrhundert von sich erzählen. Eine postkoloniale Erzählforschung könnte hier einen geeigneten Ansatzpunkt finden.<sup>41</sup>

<sup>35</sup>Ingham, *Sovereign Fantasies*, S. 2.

<sup>36</sup>Ebd., S. 2.

<sup>37</sup>Ebd., S. 7.

<sup>38</sup>Ebd., S. 39.

<sup>39</sup>Ebd., S. 42.

<sup>40</sup>Ebd., S. 42.

<sup>41</sup>Hanne Birk und Birgit Neumann: *Go-between: Postkoloniale Erzähltheorie*.

Während sich Patricia Clare Ingham wie viele andere auf englischsprachige Texte konzentriert, setzt sich Suzanne Conklin Akbari mit dem *Roman de toute chevalerie* des Thomas von Kent auseinander.<sup>42</sup> Dieser beschreibe eine Welt »in the process of being conquered by Alexander the Great, who places ceremonial markers defining boundaries of his empire at ›treis fins del mond‹, an drei Enden der Erde: Osten, Norden und Süden.<sup>43</sup> Der Westen fehlt: »Alexander does not bother to venture to the West, where dwell the Irish, Spanish, and British« – offenbar keine besonders lohnenswerten Ziele.<sup>44</sup> Gleichzeitig aber wird nicht nur der tote Körper Alexanders gen Westen transportiert, auch die Erzählungen von Alexander schlagen den Weg nach Westen ein. Wo aber ist dieser Westen?

Angesichts des Konzepts der ›translatio imperii‹ ist der Westen das Gebiet, das die Nachfolge des Reiches Alexanders antreten wird und das strikt geschieden wird vom Weltreich Alexanders des Großen. Gerade das Desinteresse am Westen ist bei Thomas von Kent die Grundlage für die Übertragung der Herrschaft auf das Römische Reich und damit auch auf das Christentum. Dies allerdings ist eine Idee des Westens, »that was founded upon humble origins, but imbued with the infinite potential for growth and expansion«<sup>45</sup>.

Wie eine stärker auf die Poetik der Texte zielende Interpretation französischer Texte aussehen könnte, zeigt die Monographie ›Medieval boundaries‹ von Sharon Kinoshita aus dem Jahr 2006.<sup>46</sup> Ich konzentriere mich auf ihr erstes Kapitel: »Pagans are wrong and christians are right: From parias to crusade in the *Chanson de Roland*«.

---

In: Neue Ansätze in der Erzähltheorie. Hrsg. von Ansgar Nünning und Vera Nünning. (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium, 4) Trier 2002, S. 115–152.

<sup>42</sup>Suzanne Conklin Akbari: Alexander in the Orient: bodies and boundaries in the *Roman de toute chevalerie*. In: Postcolonial approaches to the European Middle Ages. Hrsg. von Ananya Jahanara Kabir und Deanne Williams. Cambridge 2005, S. 105–126.

<sup>43</sup>Ebd., S. 106.

<sup>44</sup>Ebd., S. 106.

<sup>45</sup>Ebd., S. 123.

<sup>46</sup>Kinoshita, Medieval boundaries.

Kinoshita fragt sich, wie man die *Chanson de Roland* losgelöst von den Verständnisvorgaben des 19. Jahrhunderts lesen kann und setzt hierfür bei Roland an, der Figur, die durch ihre Unnachgiebigkeit wesentlich dazu beitrage, aus verschiedenen nicht ungewöhnlichen Kampfhandlungen eine religiös aufgeladene Auseinandersetzung zwischen den Franken und den Sarazenen zu machen. Diese Herstellung von Binarität ist es, die in Rolands Kampfruf, *Païen unt tort e crestiens unt dreit* – »Die Heiden sind im Unrecht, die Christen sind im Recht« –, zum Ausdruck komme. An die Stelle der historisch verbürgten und den Zeitgenossen wohl auch bekannten Tributzahlungen, die verschiedene – auch religionsübergreifende – Bündnisse und Hierarchieverhältnisse stabilisieren, trete damit ein Konzept, das als Ideologie auch hinter den Kreuzzügen stecke und sich innerhalb der lateinischen Christenheit mehr und mehr verbreitet habe. Es ist diese Differenz zwischen Formen nicht-religiöser Verhandlungen und einer religiös grundierten Auseinandersetzung, die sich in der *Chanson de Roland* zeigt, wo die Heiden, so Kinoshita, keinen Grund haben, daran zu zweifeln, »that the Franks are motivated by the desire for material gain«<sup>47</sup> – während demgegenüber vor allem Roland dafür Sorge trägt, dass sich der Konflikt statt um Tributzahlungen um religiöse Differenzen dreht.

Damit ist es Roland, der eine Option auf ein friedliches Zusammenleben verhindert. Er erinnert als eine Art personifiziertes Gedächtnis daran, dass die Franken von den Sarazenen schon einmal betrogen wurden;<sup>48</sup> er erinnert an die religiöse Differenz und er erinnert an die Kämpfe, die unter seiner Führung gegen die Sarazenen geführt (und gewonnen) wurden. Als er stirbt, zählt er in einer Apostrophe an sein Schwert Durendal sorgfältig auf, welche Länder jetzt zum fränkischen Reich unter Karl dem Großen gehören; Länder, die ebenfalls von ihm erobert worden seien:<sup>49</sup>

<sup>47</sup>Kinoshita, *Medieval boundaries*, S. 23.

<sup>48</sup>Hinsichtlich der Funktion Rolands als »principle of memory« verweist Kinoshita auf: Eugene Vance: *Roland and Charlemagne. The remembering voices and the crypt*. In: *Mervelous Signals. Poetics and sign theory in the Middle Ages*. Lincoln/London 1986, S. 51–85, S. 60.

<sup>49</sup>Kinoshita, *Medieval boundaries*, S. 30.

*Jo l'en cunquis [e Anjou] e Bretaigne,  
 Si l'en cunquis e Peitou e le Maine;  
 Jo l'en cunquis Normendie la franche,  
 Si l'en cunquis Provence e Equitaigne  
 E Lumbardie e trestute Romaine;  
 Jo l'en cunquis Baiver e tute Flandres;  
 E Burguigne e trestute Puillanie,  
 Costentinnoble, dunt il out la fiance,  
 E en Saisonie fait il ço qu'il demandet;  
 Jo l'en cunquis e Ecoce e Vales Islonde,  
 E Engleterre, que il teneit sa cambre [...].<sup>50</sup>*

Insofern, so Kinoshita, sei die Schlacht in der *Chanson de Roland* weniger als Sieg über die Heiden von Bedeutung, sondern »for the creation of a new Frankish-Christian community«<sup>51</sup>. Dies erkläre dann auch das mangelnde Interesse der *Chanson de Roland* an einer Konversion der Sarazenen: »Saracens must remain Saracens so that the Christians may become Franks«<sup>52</sup> – die Sarazenen sind notwendig, um die Identität der Franken zu erzeugen und zu stabilisieren. Weiter unten werde ich dafür plädieren, nicht die Figur des Roland, sondern die Figur des Genelun in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu rücken, da es Genelun ist, der zwischen den Binarismen steht und aus diesem Grund die Möglichkeit hat, Alternativen zu denken, die vom Text zwar abgewiesen werden, die aber immerhin denk- und erzählbar sind.

Ein Differenzkriterium zwischen ego und alter, das – soweit ich sehe – in den Erzählungen rund um Roland interessanterweise keine Rolle spielt, ist die Hautfarbe. Jacqueline de Weever beschäftigt sich anhand der französischen Epik des Mittelalters

<sup>50</sup>Das altfranzösische Rolandslied. Zweisprachig. Übers. von Wolf Steinsieck. Stuttgart 1999, V. 2322-2332. Übersetzung: »Mit dir eroberte ich ihm Anjou und die Bretagne, / Ich eroberte ihm Poitou und Maine, / Mit dir eroberte ich ihm die freie Normandie, / Ich eroberte ihm die Provence und Aquitanien / Und die Lombardei und die gesamte Romagna, / Mit dir eroberte ich ihm Bayern und ganz Flandern / Und Burgund und ganz Polen. / Konstantinopel, dessen Huldigung er empfing; / Und in Sachsen geschieht, was er verlangt. / Mit dir eroberte ich ihm Schottland, Wales, Ireland / Und England, das er als seine Krondomäne betrachtete [...].« Siehe auch: Der Pfaffe Konrad: Das Rolandslied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg. von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993, V. 6830ff.

<sup>51</sup>Kinoshita, *Medieval boundaries*, S. 30.

<sup>52</sup>Ebd., S. 31.



insbesondere mit der Differenz von schwarzer und weißer Haut – eine Frage, die auch in der germanistischen Mediävistik verschiedentlich thematisiert wurde, etwa von Alfred Ebenbauer, der vom ersten *Parzival*-Buch ausgehend nach ›schwarzen‹ Frauen in der hochmittelalterlichen Literatur Ausschau hält.<sup>53</sup>

Fragen der Gender Studies – und unter anderem um diese geht es bei de Weever – sind eng mit den Postkolonialen Studien verknüpft. So kann es kaum überraschen, dass Sharon Kinoshita als einzigen Unterschied zwischen Christen und Heiden in der *Chanson de Roland* die Rolle ausmacht, die den Frauen zugeschrieben wird.<sup>54</sup> Jacqueline de Weever wiederum fragt nach der Konstruktion von Schönheit sowie nach den Möglichkeiten der Assimilation negativ konnotierter Merkmale, wenn etwa die Brüder und Schwestern Orables in der Epik rund um Guillaume d'Orange überaus häßlich sind, »while she, who helps the Franks and marries the hero, is white and beautiful«<sup>55</sup>. Es ist eine solche »assimilation of the desirable Other«,<sup>56</sup> die das Gegenstück bilde zu einer Dämonisierung der Anderen, wie sie sich beispielsweise in der *Chanson de Roland* finden lässt.

Die englischsprachige Forschung, die hier anhand einiger Beispiele vorgestellt wurde, bietet zahlreiche Angebote und Anregungen, an die die germanistische Mediävistik anschließen könnte. Von Interesse ist etwa die Konstruktion narrativer Identitäten im Spannungsfeld von Ethnizität, Sexualität, Religion und gesellschaftlicher Hierarchien; die Wechselwirkung zwischen der Geschichtsschreibung für imaginierte Gemeinschaften und fiktionalen Texten; die narrative Auseinandersetzung mit kolonialen Ereignissen; die Imagination von Herrschaft und Eroberung; die Widerstandsdiskurse und deren Aneignung; geographisches Wissen und die Lokalisierung zu erobernder Sehnsuchtsorte; Formen der Übertragung von Herrschaft; Einflüsse des Christentums

---

<sup>53</sup> Alfred Ebenbauer: Es gibt ain mörynnne vil dick susse mynne. Belakanes Landsleute in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: *ZfdA* 113 (1984), S. 16–42.

<sup>54</sup> Kinoshita, *Medieval boundaries*, S. 31.

<sup>55</sup> Jacqueline de Weever: *Sheba's daughters. Whitening and demonizing the saracen woman in Medieval French epic*. New York/London 1998, S. xii.

<sup>56</sup> Ebd., S. 3.

und der Kirche auf koloniale Konzepte und Praktiken; Analysen religiöser Konflikte mit Blick auf offene und verdeckte Legitimationsmuster und übergreifende Eroberungsphantasien; Konstruktionen von Schönheit und Zugehörigkeit im Zeichen ethnischer Differenzen. Anhand von fünf Texten möchte ich eigene Lektüren vorstellen, um einige dieser Fragestellungen aufzugreifen und weiterzudenken.

\*\*\*

Die *Gesta Francorum* sind als anonymer Bericht vom ersten Kreuzzug ein guter Ausgangspunkt, um zu zeigen, wie im Rahmen kolonialer Unternehmungen zwischen verschiedenen Gruppierungen unterschieden wird und auf welche Weise Kolonisatoren und Kolonisierte dargestellt und narrativ in Szene gesetzt werden.<sup>57</sup> Ich werde dabei im Folgenden des Öfteren von einer Ego- und einer Alter-Gruppe sprechen; wobei die Ego-Gruppe diejenige ist, die erzählt; die Alter-Gruppe diejenige, über die erzählt wird. Die Begriffe sind neutraler als etwa die (durchaus asymmetrisch zu verstehende)<sup>58</sup> Rede von einem ›Wir‹, dem die ›Anderen‹ gegenüberstehen; auch lässt sich ein Rekurs auf Religionszugehörigkeit oder Ethnie hierdurch vermeiden.

Die Krise, die den Ausgangspunkt der *Gesta Francorum* bildet, ist nur mit Mühe zu fassen, denn die Notwendigkeit des Kampfes gegen die Muslime wird kaum erläutert, sondern vielmehr vorausgesetzt. Immerhin aber zeigt sich bei den ersten geschilderten Auseinandersetzungen die Brutalität der Angehörigen der Alter-Gruppe, die die Mitglieder der Ego-Gruppe belagern, verkaufen und mitunter abschlachten. Hierdurch wird die Gefährlichkeit und Gewalttätigkeit des Gegners demonstriert und das gewaltsame Vorgehen der Ego-Gruppe auf dem Vormarsch nach

---

<sup>57</sup>Rosalind Hill, Hrsg.: *Gesta francorum et aliorum hierosolimitanorum*. The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem. London u. a. 1962. Die Übersetzungen stammen im Folgenden von: Manfred Hiebl: *Gesta Francorum*. Feb. 2009. URL: <http://www.manfredhiebl.de/Gesta-Francorum/gesta-francorum.htm>.

<sup>58</sup>Siehe dazu: Reinhart Koselleck: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1979, S. 211–259.

Jerusalem wird gerechtfertigt. Aus der Darstellung dieses gewaltsamen Vorgehens lässt sich viel über den Status der Anderen lernen. »Während wir uns dort aufhielten«, so der Erzähler,

konnten einige der Unseren ihre Bedürfnisse nicht befriedigen, entweder aufgrund des langen Aufenthaltes oder weil sie, da außerhalb der Mauern keine Beute zu machen war, derartig hungrig waren. Daher schlitzten sie die Körper der Toten auf, weil sie in den Eingeweiden versteckt Byzanti zu finden pflegten, und andere schnitten das tote Fleisch in Stücke und kochten es, um es zu essen.<sup>59</sup>

Den Toten der Alter-Gruppe wird keine Pietät entgegengebracht. Die Körper sind lediglich potentielle Verstecke für Münzen und zählen als Nahrung. Diese Haltung gegenüber den Anderen ist Teil einer grundsätzlichen ›Entmenschlichung‹. Deshalb erzählen die *Gesta Francorum* auch nicht von Gewalttaten, weil es aus Sicht des Textes kein menschliches Gegenüber gibt, dem Gewalt angetan werden kann. Erst durch die Anerkennung des Anderen als mögliches Objekt von Gewaltanwendung ist eben diese Gewaltanwendung überhaupt möglich.

Dabei sind Mitleid und ähnliche Regungen der Empathie, die zur Inklusion getrennter Gruppen führen können, in den *Gesta Francorum* durchaus zu finden, allerdings nicht in Bezug auf die Anderen, sondern immer in Bezug auf die Ego-Gruppe und deren fragile Kohärenz. So wird von einem Bischof berichtet, der den christlichen Rittern eine Lektion in Sachen Nächstenliebe erteilt; eine Lektion, die geschickt das jenseitige Heil der Krieger mit ihrem diesseitigen karitativen Engagement verknüpft:

»Keiner von Euch kann errettet werden, wenn er nicht die Armen achtet und ihnen beisteht; Ihr könnt ohne diese nicht gerettet werden und sie können ohne Euch nicht überdauern. Sie sollten jeden Tag beten, dass Gott Nachsicht gegenüber Euren Sünden zeigt, durch die Ihr ihn täglich auf mannigfache Weise kränkt,

---

<sup>59</sup> »Fuerunt ibi ex nostris qui illic non inuenerunt sicuti opus eis erat, tantum ex longa mora, quantum ex districtione famis, quia foris nequuerant aliquid inuenire ad capiendum, sed scindebant corpora mortuorum, eo quod in uentribus eorum inueniebant bisanteos reconditos; alii uero caedebant carnes eorum per frusta, et coquebant ad manducandum.« (Hill, *Gesta francorum*, S. 80)

und daher ersuche ich Euch, aus Liebe zu Gott gut zu ihnen zu sein und ihnen zu helfen, so gut Ihr könnt.«<sup>60</sup>

Die wechselseitige Bindung von Kriegern und Armen kommt hier in der gedrängten Form eines Chiasmus zum Ausdruck. Die Sicherung des (weltlichen und geistigen) Heils der jeweils anderen Gruppe führt zu einer Art Arbeitsteilung, die wohl nicht zufällig an die funktionale Dreiteilung der Gesellschaft in ›Betende‹, ›Arbeiter‹ und ›Krieger‹ erinnert.<sup>61</sup> Das dichte interpersonelle Netz gegenseitiger Leistungen sichert die Gruppe als Gruppe und überwindet potentielle Spaltungen. Dieses gegenseitige Aufeinanderangewiesensein von Reichen und Armen entspricht phänomenologisch gesehen der Vorstellung von ›Herr und Knecht‹, wie sie Hegel ausgearbeitet hat, um die Notwendigkeit des Anderen für das eigene Bewusstsein des Selbst zu erklären. Die wechselseitige Abhängigkeit, die sich aus dem Austausch von Anerkennung ergibt, bietet die Garantie für die Geschlossenheit und Standhaftigkeit der Christen und ist damit auch Garant für die Einnahme Jerusalems, die eindrücklich und ausführlich geschildert wird. Es steht somit durchaus ein Konzept zur Verfügung, das unterschiedliche Gruppen unter Berücksichtigung einer grundsätzlichen Unterschiedlichkeit aneinander bindet.

Ausgangspunkt der erfolgreichen Erstürmung Jerusalems ist die ›Heldentat‹ eines »unserer Ritter namens Lethold«; Lethold gelangt auf die Stadtmauer und schlägt dort die Verteidiger in die Flucht. Was folgt, ist ein blutiges Gemetzel:

Daraufhin stürmten die Unsrigen durch die ganze Stadt, rissen Gold und Silber an sich, Pferde, Maulesel und Häuser, gefüllt mit Waren jeglicher Art; und sie kamen alle herbei, aus einem Übermaß an Glück vor Freude weinend, um am Grab unseres Erlösers Jesus zu beten, und sie erfüllten ihr Gelübde an ihm.

---

<sup>60</sup>»Nemo ex uobis saluari potest nisi honorificet pauperes et reficiat, uosque non potestis saluari sine illis, ipsique uiuere nequeunt sine uobis. Oportet igitur ut ipsi cotidiana supplicatione pro uestris orent delictis Deum, quem in multis cotidie offenditis. Vnde uos rogo ut pro Dei amore eos diligatis, et in quantum potestis eos sustentetis.« (Hill, *Gesta francorum*, S. 74)

<sup>61</sup>Siehe etwa: Otto Gerhard Oexle: Die funktionale Dreiteilung der ›Gesellschaft‹ bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen Mittelalter. In: *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978), S. 1–54.

Am nächsten Morgen stiegen sie, sich vorsehend, auf das Tempeldach und griffen die Sarazenen an, Männer wie Frauen, wobei sie ihnen mit dem blanken Schwert die Köpfe abschlugen. [...] [U]nsere Fürsten [...] veranlaßten außerdem, dass sämtliche Sarazenenleichen aufgrund des furchtbaren Gestanks aus der Stadt hinausgeschafft wurden, denn fast die ganze Stadt war übersät mit ihren toten Leibern. Somit schleiften die überlebenden Sarazenen die Toten vor die Tore hinaus und schichteten sie zu Stößen auf so hoch wie Häuser. Keiner hat jemals ein solches Abschlagen von Heiden gesehen oder je davon gehört, denn sie wurden auf Scheiterhaufen verbrannt, die Pyramiden glichen, und keiner außer Gott allein weiß, wie viele es waren.<sup>62</sup>

Während Lethold, der Held, einen Namen bekommt, so dass er aus der Schar der Christen herausragt und erinnert wird, bleiben die Anderen namenlose Körper, die als olfaktorisches Ärgernis aus der zivilisierten Sphäre der Stadt entfernt, zu Fleischbergen angehäuft und verbrannt werden. Zwar tauchen in der Schilderung auch »überlebende Sarazenen« auf; deren Funktion ist jedoch auf die Entfernung der toten Körper beschränkt, so dass deutlich wird, dass die Ego-Gruppe sich nicht mit den toten Körpern beschäftigen muss. Gerade der Kontrast zwischen dem Gebet am Grab Jesu und der Beschäftigung mit den toten, unbetruerten Körpern der Alter-Gruppe lässt deutlich werden, dass die Kolonisierung, die in den *Gesta Francorum* geschildert wird, mit einer spezifischen Konfiguration der Alter-Gruppe einhergeht.

Judith Butler beschäftigt sich in einigen jüngeren Aufsätzen mit der Trauer als »basis for community«<sup>63</sup>. Die damit zusam-

<sup>62</sup>»Mox cucurrerunt per uniuersam urbem, capientes aurum et argentum, equos et mulos, domosque plenas omnibus bonis. Venerunt autem omnes nostri gaudentes et prae nimio gaudio plorantes ad nostri Saluatoris Iesu sepulchrum adorandum, et reddiderunt ei capitale debitum. Mane autem facto ascenderunt nostri caute supra tectum templi, et inuaserunt Saracenos masculos et feminas, decollantes eos nudis ensibus. [...] Tunc nostri [...] [i]usserunt quoque Saracenos mortuos omnes eici foras, prae nimio foetore; quia omnis urbs fere plena erat illorum cadaueribus. Et uiui Saraceni trahebant mortuos ante portarum exitus, et ordinabant montes ex eis, quasi essent domos. Tales occisiones de paganorum gente nullus unquam audiuit nec uidit; quoniam pyrae erant ordinatae ex eis sicut metae, et nemo scit numerum eorum nisi solus Deus.« (Hill, *Gesta francorum*, S. 92)

<sup>63</sup>Judith Butler: *Violence, mourning, politics*. In: *Precarious life. The powers of mourning and violence*. London/New York 2004, S. 19–49, S. 19.

menhängende Frage formuliert sie in drei unterschiedlichen Varianten: »Who counts as human? Whose lives count as lives? And finally, What *makes for a grievable life?*«<sup>64</sup> Den Hintergrund von Butlers Überlegungen bilden einerseits die Kriege der USA unter George W. Bush und andererseits phänomenologische Überlegungen zur Verschränkung von ego und alter. Butlers Überlegungen sind deshalb stets mehr als bloß eine Stellungnahme zu aktuellen politischen Entscheidungen. Es geht um Grundsätzlicheres, denn »if a life is not grievable, it is not quite a life; it does not qualify as a life and is not worth a note. It is already the unburied, if not the unburi-able«<sup>65</sup>.

Butler spricht von einer ›Entmenschlichung‹ der Anderen, beziehungsweise – auf der Ebene des Diskurses – von deren ›De-humanisierung‹, das heißt, die Anderen kommen als Menschen diskursiv nicht vor. Sie werden im Fall der *Gesta Francorum* zum Baustoff für pyramidale Bauwerke und können noch nicht einmal gezählt werden – zumindest nicht von den Angehörigen der Ego-Gruppe. Zu den ›corpora‹ besteht eine lediglich materielle Bindung; die Körper können stören und stinken – mehr nicht.

Wenn Butler auf die Bedeutung des Trauerns verweist und damit auf die Bedeutung des Beerdigens, um aus Körpern menschliches Leben zu machen, so lässt sich damit der Irakkrieg ebenso gut analysieren wie der Höhepunkt des Ersten Kreuzzuges, wie er in den *Gesta Francorum* geschildert wird, oder auch der *Willehalm* Wolframs von Eschenbach.

\*\*\*

Wie auch die *Gesta Francorum* baut die Narration des *Willehalm* auf einen ›Religionskriegsdiskurs‹ auf. Dennoch unterscheiden sich die Texte in der Ausgestaltung dieses Diskurses. Der *Willehalm* gilt, wie Joachim Heinzle im Nachwort zu seiner Ausgabe schreibt, »als eines der großen Dokumente der Menschlichkeit«<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup>Butler, *Violence, mourning, politics*, S. 20.

<sup>65</sup>Ebd., S. 34.

<sup>66</sup>Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Hrsg. von Joachim Heinzle. (Bibliothek des Mittelalters, 9) Frankfurt a. M. 1991, S. 801.

Immer wieder wurde der Text in der Forschung auf seine Konzeption von ›Toleranz‹ und ›Humanität‹ hin untersucht und zweifellos bietet der *Willehalm* eine komplexe, ungewöhnliche und auch überraschende Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden; eine Darstellung, die sich sowohl von früheren wie auch von zeitgenössischen Ausgestaltungen dieses Antagonismus deutlich unterscheidet. Gerade deshalb sollte man jedoch vorsichtig sein, und zu erklären versuchen, wie diese komplexe und ungewöhnliche Darstellung funktioniert und welche Schwierigkeiten sie produziert. Was man als ›Menschlichkeit‹ und ›Toleranz‹ verstehen kann, läuft in der Logik des Textes gleichzeitig darauf hinaus, die Hauptfigur, Willehalm, zum Heiligen zu machen, als der er schon zu Beginn des Textes apostrophiert wird.

Blickt man auf die Gestaltung der Willehalm-Figur, um die es mir im Folgenden zu tun ist, so scheinen mir gerade mit Blick auf die *Gesta Francorum* – aber etwa auch mit Blick auf das *Rolandslied* – fünf Unterschiede aufschlussreich zu sein, die ich im Folgenden durchgehen möchte. Zuerst geht es (1) um Verwandtschaftsbeziehungen, anschließend (2) um die Verlagerung des Martyriums, dann (3) um Möglichkeiten einer Meta-Reflexion, schließlich (4) um die Teilung des Helden und abschließend (5) um Formen der Trauer und um das Begräbnis der toten heidnischen Könige.

(1) Willehalms Vater hat sein Erbe nicht an seine sieben Söhne verteilt, sondern an ein Patenkind. Der Text legitimiert dies vor dem Hintergrund einer Leistungsethik, die in den Ritterromanen deutlich zum Vorschein kommt, und die dazu führt, dass Erfolg (in Form von Ruhm, Besitz, einer Ehefrau etc.) nur dann anerkannt wird, wenn er an eine individuelle Leistung gekoppelt ist. Das Potential für Individualität – das heißt, für eigenständiges, gruppenunabhängiges Handeln einer Figur –, das hierdurch freigesetzt wird, steht in Wolframs *Willehalm* der Kollektivität der Alter-Gruppe gegenüber, denn Terramer stattet seine Söhne mit Besitz und Herrschaft aus,<sup>67</sup> so dass er in der ersten Schlacht mit einer großen Übermacht gegen die Christen antreten kann.

---

<sup>67</sup>Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, V. 30,2–30,9.

Auch wird Terramer von einer breiten Koalition von Verwandten und Beherrschten unterstützt, während Willehalm in der ersten Schlacht nur von einem Teil seiner Verwandten Hilfe erhält. Im *Willehalm* gestaltet sich die Formierung der Ego-Gruppe als außerordentlich schwierig. Hinzu kommt die verwandtschaftliche Bindung Willehalms an die Alter-Gruppe durch die Verheiratung mit Gyburc, so dass auf dem Rücken des Protagonisten ein Konflikt lastet, der eine Einheitlichkeit der Ego-Gruppe verunmöglicht. Indem aber die Ego-Gruppe nicht mehr geschlossen ist, funktioniert auch der einfache Antagonismus nicht mehr, der sich etwa in den *Gesta Francorum* findet.

(2) Im Gegensatz zu Roland ist Willehalm kein Märtyrer. Vielmehr ist er der einzige Vertreter der Christen, der die erste Schlacht überlebt. Wichtige Funktionen eines Martyriums – die Motivation für eine zweite Schlacht zum Beispiel – kann der Held deshalb nicht übernehmen. Dennoch gibt es einen Märtyrer, nämlich Vivianz, Willehalms Neffe, dessen Tod wie derjenige Rolands zu einem Einbruch der Transzendenz in die Immanenz führt. Vivianz' Martyrium entlastet den Helden, der nicht als Blutzeuge für die Feindschaft zwischen Ego- und Alter-Gruppe steht. Durch die Auslagerung des Martyriums – durch die Verschiebung auf eine Nebenfigur – wird das Martyrium als Ereignis rhetorisch und emotional verfügbar. Und indem es verfügbar wird, kann es betrauert, funktionalisiert und auch überwunden werden. Für die Figur des Willehalm, der im Prolog als Heiliger, als *herre sanct Willehalm* angesprochen wird, markiert Vivianz' Martyrium eine verpasste Chance, die eigene Heiligkeit zu konstituieren.

(3) Während etwa die *Gesta Francorum* kaum Reflexionen über die Mechanismen und Begründungen des Konflikts enthält, findet sich im *Willehalm* eine Meta-Reflexion an prominenter Stelle in Form der sogenannten ›Toleranz-‹ oder ›Schonungsrede‹ Gyburcs. Mit Toleranz in einem aufklärerisch-modernen Sinn hat die Rede nichts zu tun. Verhandelt wird ein theologisches Konzept von Menschlichkeit bzw. Geschöpflichkeit, demzufolge alle Menschen von Gott geschaffen und deshalb achtens- und schützenswert sind. Auch weist Gyburc darauf hin, dass die ersten Menschen Heiden waren und auch alle Neugeborenen vor der Taufe heidnisch sind.



Gyburcs Aufforderung – *schônet der gotes hantgetât*<sup>68</sup> – hebt die Trennung zwischen Ego- und Alter-Gruppe auf, indem Gott und die gottgemachte Geschöpflichkeit als universales Verbindungsglied eingesetzt werden.

Gyburcs Rede bleibt aus verschiedenen Gründen in der erzählten Welt folgenlos – die Rede erfolgt nach dem Abschluss der Beratungen in einer reinen Männerrunde und die Angesprochenen reagieren, indem sie zum gemeinsamen Essen aufbrechen. Dies macht jedoch die ausführlichen und elaborierten Bemerkungen Gyburcs nicht ungeschehen. Die Rede ist nun einmal gehalten, der Text vom Leser gelesen und vom Hörer gehört worden. Als Perspektive und Argumentationsmöglichkeit zeigt die Meta-Reflexion Gyburcs einen Weg aus dem Konflikt auf. Dass diese Reflexion nicht vom Protagonisten stammt, ist indes aufschlussreich.

(4) Ein vierter wichtiger Unterschied zwischen dem *Willehalm* und Texten wie dem *Rolandslied* ist die Teilung des Heldenstatus. Willehalm muss einen Teil seiner herausragenden kriegerischen Fähigkeiten an Rennewart abtreten, der in der zweiten Schlacht mit seiner riesigen Stange nicht nur die flüchtenden Franzosen zur Umkehr zwingt, sondern auch die Reihen des Gegners in erstaunlichem Maße lichtet. Dass sich Rennewart als Sohn des Heidenkönigs in einer schwierigen Situation befindet, ist unmittelbar einleuchtend. Auch zeigt sich insbesondere aufgrund der Annäherung an Alyze eine Annäherung an die Ego-Gruppe, zumal Rennewart eine Abneigung gegen die Alter-Gruppe hegt. Sein Kampfes-eifer ist damit hervorragend motiviert, was dazu führt, dass der ›eigentliche‹ Held eine vermittelnde Position einnehmen kann.

(5) Dies tut er in der vielleicht wichtigsten Episode in diesem Zusammenhang; eine Episode, die sich am Ende des unvollendeten Textes findet. Willehalm tritt, so erzählt er es dem heidnischen König von Skandinavien, während andere Beute machen, in ein heidnisches Zelt:

›swer dô mit nemen iht wolde tuon,  
daz tet wol ieslîch kristen hant. [...]

---

<sup>68</sup>Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, V. 306,28.

*ich vant drî und zweinzec bâre,  
 alsô manegen tôten künec dâ ligen  
 gekræent. ir namen sint unverswigen:  
 ze ende ieslicher bâre drum  
 hât ir eppitaſium  
 an breiten tavelen, die sint golt. [...] ]  
 man list dâ kuntliche  
 ir namen und ir rîche,  
 wannen ieslicher was erborn,  
 und wie er hât den lîp verlorn.  
 Mich gerou daz ich dar under was.  
 iedoch ein teil ich dâ las [...].  
 mîn van ez dâ beschirmet hât:  
 den hiez ich stôzen dervûr,  
 und bat sîn pflegen, daz iht verlûr  
 der priester dar unde [...].<sup>69</sup>*

Der Verweis auf das *nemen*, auf das Beutemachen, ist von Bedeutung, weil es den zu erwartenden Normalfall (*ieslich kristen hant*) darstellt, von dem Willehalm abweicht. Er trifft auf 23 aufgebahrte und mit Namen gekennzeichnete tote Heidenkönige. Was er sieht, ist ein sorgsamer und personalisierter Umgang der Anderen mit ihren Toten, wodurch er Trauer (›riuwe‹) empfindet. Die Toten können gezählt werden, sie sind nicht nur Kadaver, sondern haben einen Namen, haben ein gelebtes Leben, und dieses Leben »qualifies for recognition«, <sup>70</sup> um mit Butler zu sprechen; das Leben ist »zur Anerkennung berechtigt« <sup>71</sup>. An dieser Stelle werden die Anderen für Willehalm zu betrauernswerten Menschen, denen gegenüber eine affektive Bindung möglich ist und somit wird der Antagonismus zwischen Christen und Heiden endgültig prekär.

Durch das Aufpflanzen der eigenen Fahne sorgt Willehalm dafür, dass die Anderen ihre Toten betrauern können. Während also in den *Gesta Francorum* die Körper der Anderen zu Pyramiden aufgeschichtet werden, kümmert sich Willehalm darum, dass ein Begräbnis möglich ist. Damit erhält das Leben der Anderen die Anerkennung, die es im phänomenologischen Sinne überhaupt

<sup>69</sup>Wolfram von Eschenbach, Willehalm, V. 464,6–465,9.

<sup>70</sup>Butler, Violence, mourning, politics, S. 34.

<sup>71</sup>Judith Butler: Gewalt, Trauer, Politik. In: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt a. M. 2005 [2004], S. 36–68, S. 51.

zum Leben macht, denn – um erneut ein bereits erwähntes Zitat Judith Butlers zu bemühen – »if a life is not grievable, it is not quite a life; it does not qualify as a life and is not worth a note. It is already the unburied, if not the unburiabable«<sup>72</sup>.

Das heißt: durch die Kombination aus Individualisierung und verwandtschaftlicher Bindung an die Alter-Gruppe, durch die Auslagerung des Martyriums, durch die Meta-Reflexion Gyburcs, durch die Auslagerung der heroischen Gewalt auf Rennewart und durch die Trauer um die Toten der Anderen wird der Antagonismus zwischen Christen und Heiden in Wolframs *Willehalm* verkompliziert. Es ist deshalb aus moderner Perspektive durchaus naheliegend, dem Text eine Vorstellung von ›Toleranz‹ und ›Menschlichkeit‹ zu unterstellen. Allerdings wird eine solche Lesart der Komplexität des Problems und der Ambivalenz der Textpassage nicht gerecht.

Dass Gyburcs sogenannte ›Toleranzrede‹ in der erzählten Welt keinerlei Erfolg hat, hatte ich bereits erwähnt. Dass die beiden Fortsetzungen des *Willehalm* durch Heinrich von Türheim und Heinrich von dem Türlin die vermittelnde Position Willehalms nicht aufgreifen und den Antagonismus wieder dem einfacheren Modell des *Rolandslieds* annähern, ist in der Forschung bekannt und oft mit Verwunderung bemerkt worden. Die Zeitgenossen scheinen den Text nicht auf eine wie auch immer geartete Toleranz hin gelesen zu haben. Hinzu kommt, dass die Pietät, die Willehalm zeigt, erst nach dem Sieg gezeigt wird. Wer den Krieg gewonnen hat, kann gnädig sein.

Die Erzählung der Szene im Totenzelt zeigt einen subtilen und abschließenden Akt der Gewalt, da sich der Sieger gegenüber dem Unterlegenen – hier also dem König von Skandinavien – in einem Akt der Gnade und des Mitleids auch moralisch überlegen zeigt. Die Pietät, die Willehalm demonstriert und die er seinem Gegenüber in direkter Rede vor Augen führt, ist nicht einfach nur ein Zeichen von Humanität und Menschlichkeit, sondern gleichzeitig das Zeichen einer Ethik des Siegers, die dem Unterlegenen gegenüber auch moralische Überlegenheit zum Ausdruck bringt. Diese Ambivalenz taucht auf, wenn der Sieger Gnade walten lässt.

---

<sup>72</sup>Butler, *Violence, mourning, politics*, S. 34.

Unabhängig davon, ob es sich in diesem Fall um strategisches Handeln und letztlich um eine »christlich-höfische Selbstinszenierung«<sup>73</sup> handelt, wie Elke Koch schreibt, wird im *Willehalm* ein grundlegendes Dilemma geschildert.

Welche Funktion könnte eine solche ›christlich-höfische Selbstinszenierung‹ erfüllen? Blickt man erneut auf den Protagonisten, so kann man sich fragen, was es denn ist, das ihn zum Heiligen qualifiziert. Der Text bleibt hier sehr vage – und das ist auch wenig überraschend. Sieht man sich Legendichtungen an, so fällt auf, dass Heiligkeit etwas ist, was vor allem behauptet wird.<sup>74</sup> Eine der wenigen Stellen, an denen angedeutet wird, welche Eigenschaft für das ›Heilig-sein‹ wichtig ist, findet sich im Vorfeld der zweiten Schlacht. Willehalm und das französische Heer stürmen nach Orange, das sie von Weitem brennen sehen. Allen voran eilt Willehalm, der durch das Feuer in Schrecken versetzt wird. Im Text heißt es dann:

*[...] al sîn heilikeit  
möht im siuften hân erworben [...].*<sup>75</sup>

Der Status der Heiligkeit wird mit einer Fähigkeit zu tiefer Trauer und Traurigkeit verknüpft. Insofern erfüllt die Pietät, die Willehalm gegenüber den toten Heidenkönigen aufbringt, auch die Funktion, Willehalm zu dem zu machen, als der er von Anfang an angesprochen wird, nämlich zu einem Heiligen. Die Ethik von ›Toleranz‹ und ›Menschlichkeit‹ im *Willehalm* ist – so meine These – immer auch eine ›Ethik des Siegers‹. Pietät gegenüber den Andern ist ein Akt der Gnade und eine Geste der Überlegenheit, eine kaum zu vermeidende Demonstration der Machtposition; eine Demonstration, die vor allem auf die Ego-Gruppe gerichtet ist. Eine solche Feststellung entwertet zwar nicht grundsätzlich die ethische Reflexion, die im und mit dem

---

<sup>73</sup>Elke Koch: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. (Trends in medieval philology, 8) Berlin/New York 2006, S. 94.

<sup>74</sup>»Von Heiligkeit *kann* man im Grunde nicht erzählen. Man kann von einem Menschen immer nur behaupten, dass er heilig sei.« (Astrid Lembke: Erzählte Heiligkeit. St. Georg in mittelalterlicher Dichtung. (Reihe Hochschulschriften, 23) Berlin 2008, S. 13)

<sup>75</sup>Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, V. 226,4f.

Text stattfindet; aber solche Überlegungen verleihen dem Text die Ambivalenz, die ihm verloren geht, wenn man ihn »als eines der großen Dokumente der Menschlichkeit« zu den Akten legt.

\*\*\*

Man hat sich vielfach gefragt, warum die französische *Chanson de Roland*, warum das französische Heldenepos in die deutsche Sprache und den deutschsprachigen Raum übertragen wurde. Geht man davon aus, dass die Übertragung im Auftrag oder zumindest im Umfeld Heinrichs des Löwen unternommen wurde, so lassen sich laut Bernd Bastert Gründe finden, die für eine enge Bindung an den niederdeutschen Raum sprechen:

Nach der langwierigen, aber schließlich erfolgreichen Niederringung des sächsischen Widerstandes gegen die christlichen Franken waren, wie man glaubte, unter Karls Herrschaft die Bistümer Münster, Osnabrück, Paderborn, Minden, Verden, Hildesheim und Halberstadt gegründet worden. In all diesen Diözesen verehrte man seit dem 9. Jahrhundert den Frankenkaiser seitens der Kirche als Hauptverantwortlichen für die Durchsetzung des Christentums im ehemals heidnischen Sachsen.<sup>76</sup>

So gesehen arbeitet das *Rolandslied* in diesem Raum an einer Memoria, die die eigene Niederlage und Bekehrung feiert und damit einen erfolgreichen Kolonialismus. Eine solche Aneignungsstrategie ist sicherlich nicht ungewöhnlich, aber doch bemerkenswert genug, um den Text auf Formen von Kolonisierung und Kolonisation hin zu untersuchen.

Die Anrufung Gottes zu Beginn des *Rolandslieds* stellt eine klare und simple Verknüpfung her zwischen der Eroberung vieler heidnischer Länder und dem Einzug in das Reich Gottes, das Karl der Große – so der Erzähler – durch seine kriegerischen

---

<sup>76</sup>Bernd Bastert: *Wie er daz gotes rîche gewan...* Das *Rolandslied* des Klerikers Konrad und der Hof Heinrichs des Löwen. In: *Courtly literature and clerical culture. Höfische Literatur und Klerikerkultur. Littérature courtoise et culture cléricale. Selected papers from the tenth triennial congress of the International Courtly Literature Society* Universität Tübingen, Deutschland 28. Juli – 3. August 2001. Hrsg. von Christoph Huber und Henrike Lähnemann. Tübingen 2002, S. 195–210, S. 201.

Erfolge *gewan*<sup>77</sup>. Diese einfache Verknüpfung korrespondiert mit der Gewissheit der Ego-Gruppe, im Recht zu sein. Da die Heiden eine geschlossene Gruppe bilden und somit ohne Ausnahme unkeusch leben, *apgot*<sup>78</sup> anbeten und Gott nicht fürchten, wird der göttliche Auftrag zum Missionskrieg in Spanien als Versuch verstanden, die Heiden zu retten. Darum betet und bittet Karl, *der gotes dienestman*,<sup>79</sup> und erst auf seine Bitte hin erhält Karl die Mitteilung eines Engels, dass er erhört wurde und die Heiden entweder bekehrt werden oder zur Hölle fahren. Damit empfängt der Kriegszug nach Spanien die göttliche Legitimation, die geeignet ist, Krieg und Mission zu verknüpfen.

Dass Karl siegen wird, ist von Beginn an gewiss. Ungewiss ist einzige, wie viele der Christen bei den Kämpfen umkommen und damit zu Märtyrern werden. Die positive Bewertung des Todes im Zeichen des Martyriums stellt sicher, dass die angreifenden Christen erfolgreich sein werden, entweder in der Welt oder im Himmelreich. Wer auch immer *durch got erstirbet*, so Karl gegenüber seinen Fürsten,

*ich sage iu, waz er dâ mit erwirbet:  
eine küninclîche crône  
in der marterære chône,  
diu liuchtet sam der morgensterne.*<sup>80</sup>

Dass es nicht nur um den Erwerb himmlischer Kronen geht, sondern ebenso um ganz profane materielle Güter, zeigt sich anhand der Reaktion Rolands, der nicht nur den himmlischen Lohn betont, sondern ebenso das *guot*,<sup>81</sup> das denjenigen zuteil wird, die sich an dem Kriegszug beteiligen. Materielle Güter als Ziel des Angriffs sind anfänglich präsent, gerade weil sie später explizit negiert werden,<sup>82</sup> und so changiert die Bedeutung des Lohns, um den es geht, immer zwischen Transzendenz und Immanenz. Die Kreuze, die sich die herbeistürmenden Krieger anheften, verknüpfen zwar das Geschehen mit den Kreuzzügen, sorgen aber

---

<sup>77</sup>Der Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, V. 10.

<sup>78</sup>Ebd., V. 34.

<sup>79</sup>Ebd., V. 31 et passim.

<sup>80</sup>Ebd., V. 101-105.

<sup>81</sup>Ebd., V. 153.

<sup>82</sup>Ebd., V. 371-376.

nicht dafür, den Kriegszug kohärent als Kreuzzug zu konzipieren. Zwar lassen sich das breit ausgeführte Martyriumskonzept und die Vorstellung himmlischen Lohns als Elemente eines Kreuzzugsdiskurses lesen, dennoch bleiben klare Markierungen dieses Diskurses selten. Klarer ausgearbeitet werden Konzepte einer transzendenten Heimat, etwa im Rahmen der Konzeption einer Selbstopferung, die Karl in seiner Ansprache an das Heer entwirft:

*nû scul wir fræliche  
im opheren den lib.  
ez ist ime bereit in alle zît.  
daz er unsich entphâhe,  
nû scul wir heim gâhen  
an unser alt erben.  
daz wir hie erwerven,  
daz wir daz himelrîche bûwen,  
des scul wir gote wol getrûwen.*<sup>83</sup>

Indem das Himmelreich als Heimat und Erbe konzipiert wird, gerät das weltliche Leben zur Diaspora und der Kriegszug nach Spanien ist plötzlich kein Angriff gegen eine Alter-Gruppe, sondern wird zur Möglichkeit umgewertet, durch den Tod für Gott nach Hause zurückzukehren. Dieser positiven Wunschvorstellung eines durch eigene Kraft zu erreichenden Jenseits steht der Vorwurf gegenüber, die Alter-Gruppe hätte die Ego-Gruppe angegriffen und beraubt, hätte gebrandschatzt und die Kirchen zerstört, die Menschen entführt und sie den *apgoten*<sup>84</sup> geopfert. Von einem solchen Angriff war zuvor bei dem Gebet Karls des Großen keine Rede und der Vorwurf spielt auch im Folgenden keine Rolle mehr. Seine Funktion ist dennoch klar, denn der Vorwurf macht deutlich, dass es nicht die Christen sind, die die Alter-Gruppe angreifen, sondern dass es die Heiden waren, die die Christen angegriffen hatten. Auf diese Weise wird der Kriegszug nicht nur zur himmlischen Heimkehr stilisiert, sondern ebenfalls zu einem Akt der Selbstverteidigung gegen brutale Angreifer.

Die Alter-Gruppe sieht dies anders und versteht die eigene Herrschaft als legitim. Josias, ein *alter heiden*, ruft dazu auf, das

---

<sup>83</sup>Der Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, V. 190-198.

<sup>84</sup>Ebd., V. 205. Siehe auch: Ebd., V. 815-818.

Erbe, *daz iuch iuwer vorderen an brâchten / unt mit ir herscilde ervâchten* zu verteidigen.<sup>85</sup> Zwar ist in diesem Aufruf zur Verteidigung des Erbes von vorherigen Eroberungen die Rede, dennoch wird deutlich, dass sich die Heiden als rechtmäßige Besitzer des Landes sehen. Etwas später wird von Seiten der Alter-Gruppe denn auch davon gesprochen, dass Karl deren *erbe*<sup>86</sup> in seine Gewalt bringen wolle.

Zeitgenössische Rezipienten dürften durchaus in der Lage gewesen sein, die rhetorische Energie solcher Behauptungen, die durchweg in direkter Rede und in der Öffentlichkeit der erzählten Welt vorgetragen werden, zu erkennen und entsprechend zu bewerten. Auf beiden Seiten geht es darum, die eigene Position zu stärken und sich selbst als Verteidiger, nicht aber als Angreifer zu verstehen. Argumentiert wird in diesen und vielen weiteren Passagen nicht religiös, sondern mit Blick auf Eroberung, Verteidigung und Besitz. Das *Rolandslied* ist insbesondere vor der großen Schlacht keine Erzählung eines Religionskrieges, sondern eine Erzählung über Kolonisationsbewegungen und die damit verbundenen Rechtfertigungsstrategien.

Um die Christen an ihrem Vormarsch zu hindern, versuchen die Heiden vergeblich, eine Grenze zu errichten. Sie verwüsten ihr eigenes Land (*selbe si sich wuosten*),<sup>87</sup> legen Brände und ziehen sich hinter die Garonne zurück, in der Hoffnung, die Christen würden den Fluß nicht überqueren können. Der Kriegszug, der geschildert wird, zielt darauf ab, keine Grenzen zu akzeptieren und damit auch keine friedliche Koexistenz. Grenzen sind für koloniale Bewegungen prekär, weil sie schwer zu begründen sind. Es sind die Alexanderromane, die dieses Problem der schwierigen Grenzziehung bei Kolonisationsbewegungen europaweit und in zahlreichen Sprachen immer und immer wieder durchspielen.

Ausgehend von dem anfänglichen Missionierungswunsch und -auftrag könnte man meinen, dass der Text auch auf christliche Überzeugungs- und Missionierungsarbeit zu sprechen kommt. Gerade weil der Text jedoch nur Fragmente eines Religionskrieges anzitiert und stattdessen koloniale Praktiken durchdekliniert,

---

<sup>85</sup>Der Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, V. 321-326.

<sup>86</sup>Ebd., V. 418.

<sup>87</sup>Ebd., V. 277.



spielen derartige religiöse Vorgehensweisen keine Rolle. Die Heiden, die sich ergeben, werden augenblicklich getauft und

*si geloupten an die namen dri.  
si minnten alle gotliche lère  
unt lobeten in iemer mêre,  
daz er diu wunder zuo in hête getân.*<sup>88</sup>

Die Imagination einer gelungenen Konversion zeigt vor allem auf, wie unbedeutend derartige Konversionen für den Text sind. Letztlich verwundert dies kaum, denn ein Wechsel zwischen der Ego- und der Alter-Gruppe ist kaum vorgesehen und findet nur in Form weniger Konversionen und darüber hinaus bei Genelun statt. Im Falle des Angebots einiger Heiden, den christlichen Glauben anzunehmen, wird dieses Angebot sogar skeptisch beäugt. Legt man diese Textpassage neben die Imagination einer gelungenen Konversion, so wird noch deutlicher sichtbar, dass es nicht um Konversion, sondern vor allem um den Sieg über die Gegner geht, der sich auch in Form eines Glaubensübertritts manifestiert.

Dass ein Wechsel zwischen Ego- und Alter-Gruppe nicht vorgesehen ist, liegt auch daran, dass sich die Ego-Gruppe nur in Abgrenzung zur Alter-Gruppe – also durch die Ausschließung des Anderen – als Gruppe stabilisieren kann. Die im *Rolandslied* geschilderte Auseinandersetzung lässt sich deshalb auch mit Blick auf den Zusammenhalt der Fürsten lesen, der durch das gemeinsame Vorgehen gegen die Alter-Gruppe gesichert werden soll. Gerade Geneluns Verhalten zeigt das Problem einer zerfallenden Ego-Gruppe. Er ist es, der sich als einziger an einer Kritik des Vorgehens der Ego-Gruppe versucht und Roland als blutrünstigen Kriegstreiber darstellt, der *mennisken bluotes [...] nie sat*<sup>89</sup> geworden sei. Demgegenüber vertraut Genelun dem Angebot der Alter-Gruppe, die sich seiner Auffassung nach zu Gott bekenne, getauft werden wolle und bereit sei, sich der Christenheit anzuschließen. Karls Reaktion auf diese Rede Geneluns – der Kaiser verlangt Einstimmigkeit seines Rates – zeigt deutlich die Notwendigkeit, sich als einheitliche Gruppe (in Abgrenzung zu den

<sup>88</sup>Der Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, V. 354-357.

<sup>89</sup>Ebd., V. 1129.

Heiden) zu konstituieren. Genelun aber lässt sich auf den Religionskriegsdiskurs nicht ein und stellt die Heimkehr *zuo unseren kinden*<sup>90</sup> in Aussicht, und als er gegen seinen Willen zum Boten bestimmt wird, führt er zudem ein Thema in die Diskussion ein, das ansonsten im Text auffällig abwesend ist:

*›jâ muoz ich ouch‹, sprach er, ›scheiden  
vone deme aller schænesten wîbe,  
die ie dehein man gwan zu sînem lîbe [...]›*<sup>91</sup>

Es wäre wohl zu viel, hier von einem ›Minne-Exkurs‹ zu sprechen; immerhin aber wird der Frau Geneluns ein emotionaler Wert beigemessen, der von den übrigen Christen zumindest nicht expliziert wird.<sup>92</sup> Niemand kämpft für eine Dame und nur Genelun sieht ein Problem darin, möglicherweise nicht mehr zu seiner Frau zurückzukommen. Seinem Gefolge geht es ähnlich. Bei der Ankunft der Heiden wird die Klage der Männer Geneluns geschildert, die mit Blick auf *kint unde wîp*<sup>93</sup> heftig bedauern, ihr Leben aufs Spiel setzen zu müssen.

Genelun selbst ist in den Augen der Alter-Gruppe von überragender Kraft. Der Blick ist von einer Anerkennung der Überlegenheit der Christen geprägt, die sich sogar auf die Figur erstreckt, die zum Verräter dieser Christen wird. Blanscandîz' Unterredung mit Genelun zeugt einerseits von dieser Überlegenheit, ist jedoch bereits von taktischen Erwägungen geprägt, zu denen auch Lob und Schmeichelei zählen:

*› [...] war zuo lîdest dû die unmâzen arbeit?  
nu habt ir betwungen  
Griechen unde Ungeren,  
Ruzzen unde Polan,  
die grimmen Sachsen alsam,  
Beieren unde Swâben  
unde alle, die in diutisker erde wâren.  
Wascônîe unde Engelant  
stêt in sîner gwalt.  
Hyspanien, unser rîche,*

<sup>90</sup>Der Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, V. 1215.

<sup>91</sup>Ebd., V. 1459-1461.

<sup>92</sup>Siehe auch: Ebd., V. 1713.

<sup>93</sup>Ebd., V. 1665.

*dienet ime vorchtlîche.  
 wenne er sich es welle glouben?  
 nû ist er dicke verhouwen  
 unt ist komen an sîn alter.  
 nû mächte er sich noch behalten  
 unde scônte siner wizze  
 unde lieze iuch dâ heime sizze,  
 ob ez der fürsten wille wære. [...]*<sup>94</sup>

Die Frage, wann Karl auf weitere Eroberungen verzichten werde, ist eine entscheidende Frage, deren Hintergrund die Annahme bildet, dass es eine Heimat gibt, in die sich Karl und sein Gefolge zurückziehen könnten. Begrenzungen der europaweiten Eroberungen ergeben sich offenbar lediglich aus der Schwächung des Herrschers, der – aufgrund seines Alters oder aufgrund von Verletzungen – die Kolonisierung der Fremde zugunsten eines Lebens in der Heimat aufgeben könnte. Aus der Sicht Blanscandîz' ist das Spanien der Alter-Gruppe (*unser rîche*) ein Territorium unter vielen, das als Teil der Grenzkolonisation des Frankenreichs erobert wird. Von religiösen Differenzen ist hier nicht die Rede – erst Genelun verweist in seiner Antwort auf die Bedeutung des göttlichen Auftrags für die *herevart*<sup>95</sup>.

Dass Genelun im Vorgehen Rolands und Oliviers das zentrale Problem erblickt, hat auch damit zu tun, dass es die beiden ebenso auf Eroberungen abgesehen haben wie laut Blanscandîz der Kaiser. Roland und Olivier, so Genelun,

*drônt dem künige  
 von Babilonje.  
 sô si den erslâhent dâ,  
 sô varent si hin zu Persiâ,  
 danne ze Luvîn.  
 daz muoz allez unter in sîn.*<sup>96</sup>

Im Gegensatz zu den kontinentaleuropäischen Eroberungen Karls des Großen wenden sich Roland und Olivier also exotischeren Zielen zu. Addiert man diese Ziele zu den Eroberungen des Kaisers, so wird ein großer Teil der (bekannten und imaginierten) Welt von der Ego-Gruppe beherrscht – auch wenn diese

<sup>94</sup>Der Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, V. 1769-1786.

<sup>95</sup>Ebd., V. 1800.

<sup>96</sup>Ebd., V. 1870-1875.

Ego-Gruppe offenbar ansonsten unterschiedliche Ziele verfolgt. Insofern ist Marsilies Annahme, Karl wolle sich die ganze Welt untertan machen,<sup>97</sup> kaum von der Hand zu weisen – auch wenn sich schnell zeigt, dass es auch zahlreiche heidnische Könige *von den inseln ûz dem mere*<sup>98</sup> gibt, die Marsilie beistehen können.

Genelun, den der Erzähler mit Judas vergleicht,<sup>99</sup> wird als prototypischer Verräter in Szene gesetzt und dementsprechend auch mit einer brutalen Strafe belegt: mit Füßen und Händen wird er an Pferde gebunden, bauch- und rücklings durch Dornenhecken geschleift und in Stücke gerissen.<sup>100</sup> Aus der Perspektive der Ego-Gruppe ist diese Strafe für das ›crimen laesae maiestatis‹ völlig angemessen. Aus postkolonialer Perspektive sind jedoch abweichende Lesarten möglich.

Die Reise der heidnischen Boten und Geneluns zu Marsilie eröffnet einen ›Dritten Raum‹, in dem Alternativen diskutiert werden, Wechsel von der Ego- zur Alter-Gruppe stattfinden und auch die Idee eines Friedens angesprochen wird. »Während alle anderen danach drängen, den Märtyrertod zu sterben und die himmlische Seligkeit zu erlangen« ist Genelun, so Dorothea Klein, »der einzige Verfechter einer friedlichen Lösung des Konflikts«.<sup>101</sup> So heißt es im Gespräch mit Blanscandîz, dass ohne Roland und Olivier die Alter-Gruppe *mit vride Hyspaniam bûwen*<sup>102</sup> könnte. Man kann Genelun als hybride Figur verstehen, die alternative Positionen vertritt – etwa Liebe und Familie stark macht –; eine Figur, die die Grenzen zwischen Ego- und Alter-Gruppe neu aushandelt und die eigene Identität nicht durch einfache binäre Abgrenzungen konstituiert. Als er etwa feststellt, dass es weit besser sei, wenn statt aller lediglich die zwölf christlichen Fürsten sterben,<sup>103</sup> wird durch dieses Argument eine Lösung des Konflikts sichtbar, die weder dem Eroberungsstreben der Ego-Gruppe noch den Betrugsabsichten der Alter-Gruppe entspricht.

<sup>97</sup>Der Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, V. 2232. Siehe auch: Ebd., V. 2273.

<sup>98</sup>Ebd., V. 2324.

<sup>99</sup>Ebd., V. 1925.

<sup>100</sup>Ebd., V. 9009-9015.

<sup>101</sup>Dorothea Klein: Mittelalter. Lehrbuch Germanistik. Stuttgart/Weimar 2006, S. 290.

<sup>102</sup>Der Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, V. 1882.

<sup>103</sup>Ebd., V. 1895ff.

Das Konzept des Dritten Raums, für das innerhalb der Postkolonialen Studien insbesondere Homi Bhabha steht, verweist auf Bereiche, in denen es keine klare binäre Opposition zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren gibt, sondern verworrene Verhandlungen, komplexe Abhängigkeiten, bohrende Fragen und scheinbar klare Antworten, die nicht überzeugen. Laut Homi Bhabha können im Dritten Raum »kulturelle Symbole neu verhandelt, d. h. mit neuen Bedeutungen belegt und damit reinterpretiert werden«<sup>104</sup>. Indem Genelun, der Überläufer, zwischen den beiden Gruppen steht, ist er es, der im Gespräch mit der Alter-Gruppe die Möglichkeit erhält, verschiedene Perspektiven kennenzulernen und Alternativen zu artikulieren. Um vom Text abgewiesen zu werden, müssen diese Alternativen erzählt werden.

\*\*\*

Gahmuret, Parzivals Vater, trägt die »ungestüme Liebe« (»gach amur«)<sup>105</sup> im Namen und sein von einem Anker gezieltes Wappen verweist als kontrastierendes Symbol gerade nicht auf ein sesshaftes, fest verankertes, sondern auf ein unstetes Leben. Zwar hat er als jüngerer Sohn keinen Anspruch auf das Erbe des Vaters, erhält jedoch von Galoes, seinem älteren Bruder, das Angebot, am Hof von Anjou zu bleiben. Gahmuret lehnt ab; er will *kêren in diu lant*<sup>106</sup>, *wîbes gruoze*<sup>107</sup> erwerben und *nâh ritterschaft in fremdiu lant*<sup>108</sup> streben. Angesichts einer Welt, die offenbar zweigeteilt ist in die Herrschaftssphäre des *bâruc* von Bagdad (die genau genommen drei Viertel der Erdoberfläche einnimmt)<sup>109</sup> und in die

<sup>104</sup>María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld 2005, S. 97.

<sup>105</sup>Notze verweist auf: Siegfried Richard Christoph: Wolfram von Eschenbach's couples. (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literature, 44) Amsterdam 1981, S. 60. Siehe auch: Holger Noltze: Gahmurets Orientfahrt. Kommentar zum ersten Buch von Wolfram *Parzival* (4,27-58,26). (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie, 13) Würzburg 1995, S. 38.

<sup>106</sup>Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Studienausgabe. Hrsg. von Karl Lachmann. Berlin/New York 1999, V. 8,8.

<sup>107</sup>Ebd., V. 8,11.

<sup>108</sup>Ebd., V. 11,7.

<sup>109</sup>Noltze, Gahmurets Orientfahrt, S. 71.

christlichen Länder, wendet sich Gahmuret demjenigen zu, *der die höchsten hant / trüege ûferde übr elliū lant*<sup>110</sup>.

Zwar wird der *bâruc* mit dem Papst verglichen, jedoch dient dieser Vergleich nicht der Darstellung von Alterität in Form einer Herausarbeitung religiöser Unterschiede, sondern der Darstellung von Ähnlichkeit in Form einer Veranschaulichung der Stellung und Macht des Herrschers von Bagdad. Der *bâruc* selbst betreibt, so schildert es der Erzähler, eine aggressive Grenzkolonisation, an der auch Gahmuret als Soldritter<sup>111</sup> teilnimmt – auch wenn das Kämpfen um Lohn gerade nicht zu den Zielen gehörte, die Gahmuret gegenüber seinem Bruder formuliert.

Das erste Ziel des Soldritters ist die Stadt Ninive, die der *bâruc* den althergebrachten (*das was al ir vordern ê*<sup>112</sup>) Besitzern, Pompeius und Ipomidon, zu nehmen vermag. Der Hinweis auf die genealogische Eigentumskette macht deutlich, dass die Rechtmäßigkeit von Besitz aus der Perspektive der Besitzer durch genealogische Argumente gestützt werden kann. Im Anschluss zieht Gahmuret nach

*Marroch unt zu Persîâ.  
sîn hant bezalt ouch anderswâ,  
ze Dâmasc und ze Hâlap,  
und swâ man ritterschaft dâ gap,  
ze Arâbiê und vor Arâbi [...].*<sup>113</sup>

Hier lässt sich ein Raum erkennen, der den Zeitgenossen durch die Kreuzzüge bekannt sein konnte – ein *orbit of the crusades*,<sup>114</sup> wie Arthur Groos in einem grundlegenden Aufsatz zum ›Orient‹ im *Parzival* schreibt.<sup>115</sup> Gahmuret bewegt sich innerhalb eines topographischen Raumes, der durch die Kreuzzüge festgelegt ist,

<sup>110</sup>Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, V. 13,13f.

<sup>111</sup>Ebd., V. 14,10.

<sup>112</sup>Ebd., V. 14,6.

<sup>113</sup>Ebd., V. 15,17-21.

<sup>114</sup>Arthur Groos: *Orientalizing the medieval Orient*. In: *Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002*. Hrsg. von Arthur Groos und Hans-Jochen Schiewer. (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit, 1) 2004, S. 61–86, S. 66.

<sup>115</sup>Allerdings liest Groos Gahmurets Dienste für den *bâruc* als Alternative zum zeitgenössischen Kreuzzugsdiskurs.

um anschließend nach Zazamanc, in einen fiktiven (und fiktionalen) Raum zu wechseln. Eine Lokalisierung Zazamancs »scheint kaum möglich«, <sup>116</sup> so dass dieser Ort neben Anjou und den Kreuzzugsgebieten zum raumsemantisch markierten ›Dritten Raum‹ wird, zu einem Phantasieereich, in dem weder die Regeln von Anjou noch die kolonialen und imperialen Regeln des *bâruc* gelten. Von nun an geht es um Ethnizität, <sup>117</sup> gesellschaftliche Hierarchien, Geschlechterdifferenzen und Handlungsmacht (›agency‹).

Gahmuret unternimmt keine ›Orientfahrt‹, auch wenn sich dieser Begriff eingebürgert hat. Der Orientalist Paul Kunitzsch mag als Beispiel dienen: In einem (mit einer Rezension verbundenen) Aufsatz aus dem Jahr 1984 verweist er einleitend darauf, dass Wolframs »Hauptquelle« bekanntlich Chrétiens *Conte du Graal* mit ihrem »rein westlichen [...] Erzählstoff« gewesen sei. <sup>118</sup> Wolfram habe diese ›westliche‹ Vorlage um verschiedene Bezüge zum Orient erweitert. Der Binarismus Ost-West, der von Kunitzsch vorausgesetzt wird, ordnet und vereinfacht die Perspektive auf Wolframs Text und unterstellt, dass der Text diese orientalistische Perspektive teilt. Um die ›orientalischen‹ Elemente ›aufzuklären‹, habe man »strikt von den europäischen Orientkenntnissen *in seiner Zeit und Gegend* auszugehen«, denn Wolfram »lebte ja in Mitteldeutschland und hatte keine eigene direkte Berührung mit orientalischen Dingen«. <sup>119</sup> Kunitzsch interessiert der »echte zeitgenössische arabisch-islamische Orient«, der anhand zahlreicher Ortsnamen in der Gahmuret-Handlung präsent sei. <sup>120</sup> Er sucht dementsprechend nach direkten Vorlagen, in denen von zeitgenössischen Geschehnissen die Rede ist, die mit den entsprechenden Ortsnamen verknüpft werden können. Überhaupt ist Kunitzsch sehr bemüht, die Herkunft und Bedeutung aller Namen sorgfältig aufzuklären. Er scheint sich Wolfram von Eschenbach inmitten

<sup>116</sup>Noltze, Gahmurets Orientfahrt, S. 88.

<sup>117</sup>Groos spricht sich dafür aus, statt von Ethnizität (›ethnicity‹) von »race« zu sprechen. (Groos, *Orientalizing the medieval Orient*, S. 71)

<sup>118</sup>Paul Kunitzsch: Erneut: Der Orient in Wolframs ›Parzival‹. In: *ZfdA* 113 (1984), S. 79–111, S. 79. Kunitzsch ist Orientalist. Er rezensiert: Hans-Wilhelm Schäfer: *Kelch und Stein. Untersuchungen zum Werk Wolframs von Eschenbach*. (Europäische Hochschulschriften, 565) Frankfurt a. M./Bern 1983.

<sup>119</sup>Kunitzsch, Erneut: Der Orient in Wolframs ›Parzival‹, S. 79.

<sup>120</sup>Ebd., S. 81.

einer mit zeitgenössischen Texten reich gefüllten Bibliothek vorzustellen, quasi als ein hochmittelalterlicher Orientalist.

Genau dies jedoch ist das Problem, denn Kunitzsch geht von einem Orientalismuskurs aus, der sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt hat und dessen disziplinäre Gegenstände und Fragestellungen er auf den *Parzival* zu übertragen sucht. Gahmuret bewegt sich jedoch im geographischen Raum der Kreuzzüge, im wenig spezifischen Herrschaftsgebiet des *bâruc* und in imaginären Räumen, die geographisch nicht zu lokalisieren sind. Indem Gahmuret eine ›Orientreise‹ unterstellt wird, werden die zeitgenössischen geographischen Konzepte und Diskurse verdeckt und Wolframs *Parzival* wird an Diskurse angeschlossen, denen er nicht angehört hat und nicht angehören konnte; vor einem Orientalismuskurs, wie ihn Edward Said beschrieben hat,<sup>121</sup> gibt es keine ›Orientreisen‹, weil mit dem Orientdiskurs seit dem 18. Jahrhundert ein neues Wissen generiert und ein neues epistemologisches Feld betreten wird. Mit der Annahme, es gebe einen Orientalismus »avant la lettre«, werden grundlegende Veränderungen in der Ordnung des Wissens verdeckt.

Gahmuret bietet in Pâtelamunt seinen *dienest umbe guot*<sup>122</sup>. Auch weiterhin ist er der Soldritter, der sich im Dienste des *bâruc* um dessen koloniale Expansion verdient gemacht hat und dank seiner angesammelten Besitztümer eigentlich auch gar nicht auf weiteren Sold angewiesen ist. Gahmuret wird von der Bevölkerung ohne Zögern als Retter imaginiert, dem man alles *golt* und *gesteine* zu geben bereit ist. Dass gerade an dieser Stelle hervorgehoben wird, dass die Einwohner Zazamancs *vinster sô diu naht*<sup>123</sup> waren, verweist darauf, dass es der Unterschied der Hautfarbe ist, der Gahmuret zum Retter qualifiziert.<sup>124</sup> Ihm selbst allerdings scheint bei diesen Menschen mit schwarzer Hautfarbe *diu wîle lanc*<sup>125</sup> zu sein, womit wohl weniger eine Langeweile im moder-

<sup>121</sup>Edward W. Said: *Orientalismus*. Frankfurt a. M. 2009 [1978].

<sup>122</sup>Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, V. 17,11.

<sup>123</sup>Ebd., V. 17,24.

<sup>124</sup>Dass alle Einwohner schwarz sind, *Mære und Mærinne*, wird mehrfach betont: Ebd., V. 19,17-19 — Ebd., V. 20,4-6.

<sup>125</sup>Ebd., V. 17,26.



nen Sinn gemeint ist, sondern eine Reaktion auf die Fremdheit der Umgebung.

Der Marschall, der Belakane im Folgenden erläutert, dass der Fremde ein Ritter ist, für dessen Ankunft man den Göttern zu danken habe, geht auch auf Gahmurets kriegerische Leistungen bei der Eroberung Alexandrias ein, woraufhin Belakane unter Bezug auf die unterschiedliche Hautfarbe über Rangfragen nachzudenken beginnt. Gahmurets kriegerische Leistungen rationalisieren die Errettungshoffnungen der Bevölkerung, die sich einzig auf die Lesbarkeit der Farbdifferenz konzentriert hatte. Indem Belakane darüber nachzusinnen beginnt, ob sie zu ihm oder er zu ihr kommen solle, überschneiden sich Fragen gesellschaftlicher Hierarchie, Ethnizität und in der Folge auch Fragen der Geschlechterdifferenz.

Der dritte Ort, an dem sich Gahmuret aufhält, hat eine dunkle Hautfarbe, ist feminin, unterlegen – wird durch die Herrin Belakane personifiziert und ist für Gahmuret leicht zu erobern. Das unterscheidet Gahmuret grundsätzlich von Isenhart, der – und dieser Hinweis ist beiläufig eingestreut, aber keineswegs unwichtig – wie Belakane *ein Môr*<sup>126</sup> war. Gahmuret, dessen Desinteresse an dunkelhäutigen Frauen anhand des Kusses der Burggräfin anschaulich dargestellt wurde, interessiert sich für Belakane in genau dem Moment, in dem sie ihre Jungfräulichkeit betont. Ihre Feststellung, *ih enwart nie wîp decheines man*,<sup>127</sup> löst bei Gahmuret einen Reflexionsprozess aus, der plötzlich auch auf religiöse Fragen rekurriert, die zuvor keine Rolle gespielt haben und erst bei Gahmurets Abschied plötzlich wieder zur Sprache gebracht werden:

*Gahmureten dûhte sân,  
swie si wære ein heidenin,  
mit triwen wîplicher sin  
in wîbes herze nie geslouf.  
ir kiusche was ein reiner touf,  
und ouch der regen der si begôz,  
der wâc der von ir ougen flôz  
ûf ir zobel und an ir brust.*

<sup>126</sup>Wolfram von Eschenbach, Parzival, V. 26,22.

<sup>127</sup>Ebd., V. 28,9.

*riwen phlege was ir gelust,  
und rehtiu jâmers lère.*<sup>128</sup>

Die ›Tränentaufe‹, die an die *kiusche* gekoppelt ist, macht aus Belakane ein adäquates Objekt des Begehrens und führt auch auf Seiten Belakanes zu einer Neubewertung ihres Gegenübers: Ihre Augen teilen ihrem Herzen mit, *daz er wære wol getân*,<sup>129</sup> woraus sich gegenseitige Blicke entwickeln (*si sach dar, und er sach her*),<sup>130</sup> die in die Identitätsformel münden, durch die die Minne besiegelt wird: *doch was ir lîp sîn selbes lîp*<sup>131</sup>.

Dass diese Minne nicht auf Gegenseitigkeit hin ausgelegt ist, sondern in eine Selbstunterwerfung Belakanes mündet, die vor Gahmuret kniet,<sup>132</sup> mag man als ›normale‹ Unterordnung der Dame unter ihren (neuen) Ehemann werten; angesichts der bisherigen Analyse drängt sich jedoch eine andere Lesart auf: Der als Retter erkannte und gefeierte Fremde, dem als weißhäutiger Minneritter gelingt, was dem dunkelhäutigen Isenhart versagt blieb, erlebt eine demütige Unterwerfung und unbedingte Wertschätzung der fremden Herrin – eine Wertschätzung, die sich in der Folge auch bei der Bevölkerung noch weiter steigert, als *wîp unde man* bewundernd feststellen, dass ihre Götter *im*, also Gahmuret, *solten sîn gelîch*.<sup>133</sup> Damit ist die koloniale Inbesitznahme der Herrscherin und des von ihr beherrschten Territoriums allerdings noch nicht abgeschlossen.

Er sei gestern angekommen und heute schon Herr über das Land, verrät Gahmuret später seinem Neffen Kaylet.<sup>134</sup> Dass sich bei der besiegten Belagerungsarmee, die offenbar recht disparat zusammengesetzt ist, letztlich Verwandte finden und Ritter aus Europa, ist nicht nur ein wenig überraschend, sondern hat auch immense Auswirkungen auf die Beziehung zwischen Gahmuret und Belakane. Der lange Dialog der Ritter nach dem Kampf bringt Belakane zum verstummen.<sup>135</sup> Es sind die Männer, Sieger

<sup>128</sup>Wolfram von Eschenbach, Parzival, V. 28,10-19.

<sup>129</sup>Ebd., V. 29,2.

<sup>130</sup>Ebd., V. 29,8.

<sup>131</sup>Ebd., V. 29,14.

<sup>132</sup>Ebd., V. 33,9 und V. 34,21f.

<sup>133</sup>Ebd., V. 36,18 und V. 36,20.

<sup>134</sup>Ebd., V. 49,20f.

<sup>135</sup>Ebd., V. 46,1ff.

und Besiegte, die das weitere Vorgehen bestimmen. Gahmuret spricht für Belakane und nicht mehr mit ihr; so verstanden ist sein Brief an sie der Ausdruck einer radikalen Änderung in den Repräsentationsverhältnissen: Sobald Gahmuret der Herr ist, verliert Belakane – von der keine direkte Rede mehr geschildert wird – ihre Stimme. Sie kommt nicht zu Wort und wird von Gahmuret repräsentiert, der ohne mit ihr zu sprechen für und über sie (und damit auch über sich selbst) souverän entscheiden kann.

Ich breche die Analyse an dieser Stelle ab.<sup>136</sup> Das erste Buch des *Parzival* handelt von Fragen der Herrschaft und Herrschaftsübertragung, der Eroberung und Beherrschung, der ethnischen Diversität und Zugehörigkeit sowie von Hybridität, Machtstrukturen und Formen von Dominanz. Wer dies überliest, unterschätzt den Text und dessen brisante Verhandlung kolonialer Muster.

\*\*\*

Wenn sich im *Herzog Ernst B* der Protagonist und sein Stiefvater, Kaiser Otto, eine Jahre währende kriegerische Auseinandersetzung liefern, so lässt sich dies durchaus unter dem Stichwort Grenzkolonisation verbuchen. Immerhin geht es nicht nur um eine persönliche Fehde, für deren Lösung durchaus Handlungsmuster bereit stünden, sondern um einen veritablen Krieg, der immer auch auf die Eroberung der jeweiligen Länder und der jeweiligen Bevölkerung gerichtet ist. Dass sich Ernst schließlich nach seiner Niederlage dazu entschließt, einen Kreuzzug zu unternehmen, um sein Ansehen wiederherzustellen, verweist einerseits darauf, dass den Kreuzzügen eine hohe, reputationsfördernde Bedeutung beigemessen wurde, und fungiert andererseits als eine nachvollziehbare Fluchtperspektive für einen Ritter, der sich im Reich nicht länger aufhalten kann.

Der Sturm, der auf der Reise durch Ungarn, Bulgarien und nach Konstantinopel einsetzt, wird vom Erzähler als einschneidender raumsemantischer Übergang in eine Gegenwelt markiert. Die Ritter waren *so verre ûf dem wilden sê / dâ weder sît noch ê /*

<sup>136</sup>Hinweise auf weitere Möglichkeiten der Analyse aus postkolonialer Sicht bei: Todd Kontje: *German Orientalisms*. Ann Arbor 2001, S. 15-32.

*nie kein mensche hin kam*,<sup>137</sup> heißt es, und da man noch immer auf einen Kreuzzug eingestellt ist, will man nach der Ankunft in einem unbekannten Land als erstes bewaffnet herausfinden, ob man es mit Heiden oder mit Christen zu tun hat. Eine kriegerische Erwartungshaltung zeigt sich auch dann noch, als man auf eine offene und menschenleere Burg trifft und deshalb vermutet, dass die Einwohner *uns mit listen / in die burc bringen*<sup>138</sup> wollten.

Die Kreuzzügler treffen auf ein leeres Land, eine prächtige und künstlerisch wie technologisch hochentwickelte Stadt, bleiben aber von einem Gefühl permanenter Bedrohung erfasst, so dass sie den Rückzug auf ihr Schiff antreten. Dass Ernst und sein Freund Wetzlar erneut in die Burg zurückkehren, wird mit einem geradezu ethnologischen Interesse begründet:

*diu burc ist kreftic unde wît:  
wir sulns noch baz beschouwen.  
ich mac des niht getrouwen,  
dâ sîn noch inne liute.  
swaz man dâ mit bediute  
daz si sich niht wellent enbarn,  
ich wæn sie wellen uns ervarn  
waz wir wellen an gân.  
nu sie uns niht wellent bestân,  
sô suln wir mit sinnen  
an in werden innen  
wes in gên uns ze muote sî.*<sup>139</sup>

Aus der Vermutung, die (angenommene) Alter-Gruppe wolle die Ego-Gruppe ausspähen, resultiert die Idee, die Beobachterposition zu drehen. Dabei ist das Kernproblem die (angenommene) Verweigerung eines Kampfes und damit die Verweigerung einer Form von Kommunikation, die unzweideutig ist und für die Ego-Gruppe offenbar den Normalfall darstellt. Das Fenster, durch das Ernst und Wetzlar schließlich die ankommenden Grippianer betrachten, ermöglicht es, genau die Position einzunehmen, die

<sup>137</sup>Bernhard Sowinski, Hrsg.: Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A. Stuttgart 1970, V. 2165-2167.

<sup>138</sup>Ebd., V. 2322f.

<sup>139</sup>Ebd., V. 2510-2521.

der Alter-Gruppe zugeschrieben wurde; die beiden sehen, *swaz dar inne und vor geschach / und daz sie doch nieman sach*<sup>140</sup>. Es geht um Produktion von Wissen über die Alter-Gruppe aus einer sicheren Beobachterperspektive heraus.

Warum die Kranichleute, dieses völlig unbesorgte Volk, nach Indien gefahren waren, den dortigen König getötet und dessen Tochter geraubt hatten, bleibt unklar. Klar ist, dass zur körperlichen Differenz eine Sprachbarriere tritt, die eine Kommunikation zwischen Ego- und Alter-Gruppe unmöglich macht und den Blick auf alternative Formen der Selbstartikulation und die Funktion des Schweigens lenkt.

Insbesondere die zur Schau gestellte Trauer und das Weinen der Prinzessin fallen Ernst und Wetzlar ins Auge.<sup>141</sup> Da die indische Prinzessin eine Christin ist, gehört sie zur Ego-Gruppe und demgemäß will Ernst die Prinzessin für sich gewinnen. Gleichzeitig steht er für eine ›korrekte‹ Praxis des Umgangs der Geschlechter. Demgegenüber stößt der König der Grippianer der indischen Prinzessin beim Küssen brutal den Schnabel in den Mund. Dass die Prinzessin später im Hochzeitsbett mit Schnabelhieben getötet wird, zeigt ein weiteres Mal die Differenz im Bereich der Körper und des Benehmens. Das erzwungene Schweigen der Prinzessin führt wiederum zu einer sichtbaren Fremdheitserfahrung, die *offenlich und tougen*<sup>142</sup> in einer Flut von Tränen zum Ausdruck kommt. Die Unmöglichkeit sprachlicher Kommunikation lässt eine Annäherung von Ego- und Alter-Gruppe unmöglich werden, so dass die Situation nur durch einen Kampf auflösbar ist.

Ernst und Wetzlar haben vor den Kranichleuten keine Angst. Ernst etwa äußert gegenüber Wetzlar, dass er über die dünnen Hälse nur lachen könne.<sup>143</sup> Dieses Überlegenheitsgefühl ist berechtigt, da die Ego-Gruppe waffentechnisch weit überlegen ist, wie sich beim anschließenden Kampf zeigt, der in einem Gemetzel endet. Ernst kündigt dies an:

---

<sup>140</sup>Sowinski, Herzog Ernst, V. 2839f.

<sup>141</sup>Siehe: Ebd., V. 3106f.

<sup>142</sup>Ebd., V. 3146.

<sup>143</sup>Siehe: Ebd., V. 2948f.

ê sie sich dort oder hie  
 immer ze wer gerihtet hân,  
 wir haben under in getân  
 den mort und ouch den schaden  
 des sie sich nimmer mugen entladen.  
 wir slahens als daz vihe nider.  
 dâ sint sie ungewarnet wider.  
 wir trenkens mit ir bluotes flôz.<sup>144</sup>

Die Gewaltphantasie lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und rückt die Alter-Gruppe in eine subalterne Position, die angesichts der Pracht, der Fülle an Nahrungsmitteln und technologischen Fortschrittlichkeit der Burg kaum zu erwarten war. Gleichzeitig fällt die Ego-Gruppe wieder in den Kreuzzugsmodus zurück, wenn in der Rede des Herzogs davon gesprochen wird, dass die Ritter gegen die *ungetoufte[n] liute* kämpfen und das Himmelreich mit ihrem Leben *koufen* sollten.<sup>145</sup> Im Modus des Kreuzzugs aber ist eine transkulturelle Kommunikation unmöglich.

Die Gegenwelt im *Herzog Ernst* ist ein »Reflexionsraum«,<sup>146</sup> der der Selbstprofilierung des Helden und letztlich seiner gesellschaftlichen Reintegration dient. Dieser Weg zurück in die Gesellschaft ist ein »Stationenweg«,<sup>147</sup> angefangen mit der Krise in Grippia, über Tod und Wiedergeburt im Lebermeer bis hin zur Friedenswahrung in Arimaspi, die sich für Ernst dadurch auszahlt, dass er ein Herzogtum erhält, das er verteidigt und dessen friedfertigen Nachbarn er beisteht – wobei er jedoch ablehnt, deren König zu werden. Stück für Stück erobert sich Ernst auf diese Weise eine gesellschaftliche Position in der Gegenwelt, die er später gegen seine alte Position im Reich eintauschen kann. Darüber hinaus, so Stephen Mark Carey, bieten die Figuren und Räume im *Herzog Ernst* »a space for exploring questions of natio-

<sup>144</sup>Sowinski, *Herzog Ernst*, V. 3290-3297.

<sup>145</sup>Ebd.

<sup>146</sup>Markus Stock: Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im *Straßburger Alexander*, im *Herzog Ernst B* und im *König Rother*. (MTU, 123) Tübingen 2002.

<sup>147</sup>Ebd., S. 169.

nal identity, dynastic legitimacy, political economy, and cultural and racial difference«<sup>148</sup>.

Ein wichtiger Beleg hierfür ist die Sammlung fremdartiger Wesen, die Ernst begegnen. Diese Sammeltätigkeit wird im Text kaum näher begründet.<sup>149</sup> Den Giganten, die *von Perkamêren lant*, die Ohrenmenschen und Platthufe, so heißt es an einer Stelle, hatte er *vür im durch wunder* und sie *vertriben im vil dicke sît / mit kurzwîle die lange zît*.<sup>150</sup> Da der Text nähere Aussagen und Analysen verweigert, obliegt es dem Leser, die Hintergründe und Funktionen dieser Sammeltätigkeit zu klären. Aus postkolonialer Sicht fällt ins Auge, dass die fremdartigen Wesen namenlos bleiben und zum Besitz des Herzogs werden, der einige von ihnen später an den Kaiser verschenkt. Dies als Sklaverei oder Menschenhandel zu beschreiben wäre zwar übertrieben; allerdings wird zumindest ein bestimmtes Konzept im Umgang mit fremdartigen, anthropomorphen Wesen etabliert, das Schnittstellen zu derartigen Konzepten aufweist: Die Vereinnahmung des Fremden im *Herzog Ernst* geschieht durch Sammlungen, durch Transport und durch Weitergaben innerhalb der Ego-Gruppe.

\*\*\*

Geht man davon aus, dass Kolonisation und Kolonialismus Grundphänomene der Geschichte sind und versteht man das ›post‹ in ›postkolonial‹ als Verweis auf postmoderne Theoriebildung, so steht postkolonialen Lektüren hochmittelalterlicher Texte wenig im Weg. Im Zentrum der angloamerikanischen mediävistischen Forschung, die etwa seit dem Jahr 2000 an Kontur gewinnt, stehen Fragen der Identitätskonstruktion angesichts kriegerischer Auseinandersetzung, Spielregeln der Konstituierung imaginierter Gemeinschaften, Kolonisationserfahrungen der britischen Inseln, die Kreuzzüge, nationale Fiktionen, die

<sup>148</sup>Stephen Mark Carey: *undr unkunder diet*. Monstrous counsel in *Herzog Ernst B*. In: *Daphnis* 33 (2004), S. 53–77, S. 54.

<sup>149</sup>Ich verzichte darauf, die Wesen als ›Monster‹ zu bezeichnen, da der *Herzog Ernst* meines Erachtens kaum an antike oder mittelalterliche Diskurse über Monster anschlussfähig ist. Sinnvoller scheint es mir (mit Markus Stock), von *wunder* zu sprechen, also den entsprechenden Begriff des Textes aufzugreifen.

<sup>150</sup>Sowinski, *Herzog Ernst*, V. 5323–5332.

Konstruktion des Westens und des fränkischen Reichs sowie ethnische Unterscheidungen und deren fiktionale Auswirkungen.

Anhand von vier mittelhochdeutschen Texten wurde angedeutet, wie postkoloniale Lektüren hochmittelalterlicher Texte aus der Perspektive der Germanistik aussehen könnten. Vergleicht man den *Willehalm* Wolframs von Eschenbach mit einem Religionskriegsdiskurs, wie ihn das *Rolandslied* erzählt, fallen einige Unterschiede auf, die zu einer Annäherung von Ego- und Altergruppe führen. Das Begraben der Toten der Anderen ist auf den ersten Blick ein Ereignis, das auf Versöhnung abzielen scheint, das aber gleichzeitig als Sienergustus gelesen werden kann, der die moralische Überlegenheit der Ego-Gruppe zeigt. Dieses kaum zu vermeidende Problem offenbart eine Ambivalenz, die in kolonialen Personenbeziehungen zum Vorschein kommen kann. Blickt man auf die Gestaltung und Funktionalisierung des Protagonisten, so scheint die Funktion der Trauer vor allem darin zu liegen, die ethisch-moralische Überlegenheit Willehalm darzustellen, um ihn zu dem Heiligen zu machen, als der er zu Beginn des Textes bereits angesprochen wird.

Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad ermöglicht in Person des ›Verräters‹ Genelun, der sich zwischen Ego- und Alter-Gruppe bewegen kann, die Artikulation von Alternativen zur vor allem von Roland propagierten kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden. In Wolframs *Parzival* verdingt sich Gahmuret als Soldritter im Dienste kolonialer Bestrebungen des *baruc* von Bagdad. In Zazamanc wird er dank seiner Hautfarbe als gottgleicher Erretter gefeiert, der Stück für Stück die dunkelhäutige Herrin erobert, nach dem Sieg über die Belagerungsarmeen mit Verwandten und besiegten Rittern verhandelt und seine eben gewonnene Ehefrau auf diese Weise der Stimme beraubt. Das erste Buch des *Parzival* ist, wenn man es auf die hier vorgeschlagene Weise liest, auch eine beeindruckende Narration kolonialer Verhaltensweisen, die Wolfram eigenständig der Artus- und Gralswelt vorschaltet.

Im *Herzog Ernst* führen Eroberungskriege zur Flucht des Protagonisten, der sich auf einen Kreuzzug begibt, jedoch in einem Dritten Raum landet, der die Möglichkeit bietet, auf einem Stationenweg die gesellschaftliche Reintegration voranzutreiben. Hinzu



kommen Fragen des Umgangs mit fremden (und fremdartigen) Völkern, die anfänglich im Modus des Kreuzzuges bekämpft und später sorgsam gesammelt werden. Ein solches Vorgehen ist zwar weit entfernt von neuzeitlichen Formen der Sklaverei, ermöglicht aber einen Blick auf die komplexe und vielgestaltige Genese von Konzepten des Umgangs mit Anderen.

## Literaturverzeichnis

- Akbari, Suzanne Conklin: Alexander in the Orient: bodies and boundaries in the *Roman de toute chevalerie*. In: Postcolonial approaches to the European Middle Ages. Hrsg. von Ananya Jahanara Kabir und Deanne Williams. Cambridge 2005, S. 105–126.
- Idols in the east. European representations of Islam and the Orient. Ithaca/London 2009.
- Anderson, Benedict: Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London/New York 2006 [1983].
- Appiah, Kwame Anthony: Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? In: Critical Inquiry 17 (1991), S. 336–357.
- Bartlett, Robert: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. München 1996 [1993].
- Bartlett, Robert und Angus MacKay, Hrsg.: Medieval frontier societies. Oxford 1989.
- Bastert, Bernd: *Wie er daz gotes rîche gewan...* Das *Rolandslied* des Klerikers Konrad und der Hof Heinrichs des Löwen. In: Courtly literature and clerical culture. Höfische Literatur und Klerikerkultur. Littérature courtoise et culture cléricale. Selected papers from the tenth triennial congress of the International Courtly Literature Society Universität Tübingen, Deutschland 28. Juli – 3. August 2001. Hrsg. von Christoph Huber und Henrike Lähnemann. Tübingen 2002, S. 195–210.
- Birk, Hanne und Birgit Neumann: *Go-between*: Postkoloniale Erzähltheorie. In: Neue Ansätze in der Erzähltheorie. Hrsg. von Ansgar Nünning und Vera Nünning. (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium, 4) Trier 2002, S. 115–152.
- Brunner, Karl, Hrsg.: Der mittellenglische Versroman über Richard Löwenherz. Kritische Ausgabe nach allen Handschriften mit Einleitung, Anmerkungen und deutscher Übersetzung. (Wiener Beiträge zur englischen Philologie, 42) Wien/Leipzig 1913.
- Butler, Judith: Gewalt, Trauer, Politik. In: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt a. M. 2005 [2004], S. 36–68.

- Butler, Judith: Violence, mourning, politics. In: Precarious life. The powers of mourning and violence. London/New York 2004, S. 19–49.
- Carey, Stephen Mark: *undr unkunder diet*. Monstrous counsel in *Herzog Ernst B*. In: Daphnis 33 (2004), S. 53–77.
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld 2005.
- Christoph, Siegfried Richard: Wolfram von Eschenbach's couples. (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literature, 44) Amsterdam 1981.
- Cohen, Jeffrey Jerome: Introduction. Midcolonial. In: The postcolonial Middle Ages. Hrsg. von Jeffrey Jerome Cohen. (The new Middle Ages) New York/Basingstoke 2001 [2000], S. 1–17.
- Hrsg.: The postcolonial Middle Ages. (The new Middle Ages) New York/Basingstoke 2001 [2000].
- Ebenbauer, Alfred: Es gibt ain möryne vil dick susse mynne. Belakanes Landsleute in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: ZfdA 113 (1984), S. 16–42.
- Gaunt, Simon: Can the Middle Ages be postcolonial? In: Comparative Literature 61 (2009), S. 160–176.
- Groos, Arthur: Orientalizing the medieval Orient. In: Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002. Hrsg. von Arthur Groos und Hans-Jochen Schiewer. (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit, 1) 2004, S. 61–86.
- Heather, Peter: Invasion der Barbaren. Die Entstehung Europas im ersten Jahrtausend nach Christus. Stuttgart 2011 [2009].
- Heng, Geraldine: Cannibalism, the First Crusade, and the genesis of Medieval Romance: Geoffrey of Monmouth's *History of the kings of Britain*. Medieval romance and the politics of cultural fantasy. In: Empire of magic. New York 2003, S. 17–61.
- Cannibalism, the First Crusade, and the genesis of Medieval Romance. In: differences 10 (1998), S. 98–174.
- Empire of magic. Medieval romance and the politics of cultural fantasy. New York 2003.
- The romance of England. Richard Coeur de Lion, saracens, jews, and the politics of race and nation. In: The postcolonial Middle

- Ages. Hrsg. von Jeffrey Jerome Cohen. (The new Middle Ages) New York/Basingstoke 2001 [2000], S. 135–171.
- Hiebl, Manfred: Gesta Francorum. Feb. 2009. URL: <http://www.manfredhiebl.de/Gesta-Francorum/gesta-francorum.htm>.
- Hill, Rosalind, Hrsg.: Gesta francorum et aliorum hierosolimitanorum. The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem. London u. a. 1962.
- Holsinger, Bruce W.: Medieval studies, Postcolonial studies, and the genealogies of critique. In: *Speculum* 77 (2002), S. 1195–1227.
- Huot, Sylvia: Postcolonial fictions in the *Roman de Perceforest*. Cultural identities and hybridities. Woodbridge/Rochester 2007.
- Ingham, Patricia Clare: Sovereign Fantasies. Arthurian romance and the making of Britain. (The Middle Ages series) Philadelphia 2001.
- Ingham, Patricia Clare und Michelle R. Warren, Hrsg.: Postcolonial moves. Medieval through modern. 2003.
- Kabir, Jahanara Ananya und Deanne Williams, Hrsg.: Postcolonial approaches to the European Middle Ages. Translating cultures. (Cambridge studies in medieval literature, 54) Cambridge 2005.
- Kinoshita, Sharon: Medieval boundaries. Rethinking difference in Old French Literature. (The Middle Ages series) Philadelphia 2006.
- Klein, Dorothea: Mittelalter. Lehrbuch Germanistik. Stuttgart/Weimar 2006.
- Koch, Elke: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. (Trends in medieval philology, 8) Berlin/New York 2006.
- Der Pfaffe Konrad: Das Rolandslied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg. von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993.
- Kontje, Todd: German Orientalisms. Ann Arbor 2001.
- Koselleck, Reinhart: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1979, S. 211–259.
- Kunitsch, Paul: Erneut: Der Orient in Wolframs ›Parzival‹. In: *ZfdA* 113 (1984), S. 79–111.

- Lembke, Astrid: Erzählte Heiligkeit. St. Georg in mittelalterlicher Dichtung. (Reihe Hochschulschriften, 23) Berlin 2008.
- Malette, Karla: The kingdom of Sicily 1100-1250. A literary history. Philadelphia 2005.
- Noltze, Holger: Gahmurets Orientfahrt. Kommentar zum ersten Buch von Wolfram *Parzival* (4,27-58,26). (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie, 13) Würzburg 1995.
- Oexle, Otto Gerhard: Die funktionale Dreiteilung der ›Gesellschaft‹ bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen Mittelalter. In: Frühmittelalterliche Studien 12 (1978), S. 1–54.
- Osterhammel, Jürgen: Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen. 6. Aufl. München 2009 [1995].
- Peters, Ursula: Postkoloniale Mediävistik? Überlegungen zu einer kulturwissenschaftlichen Spielart der Mittelalter-Philologie. In: Scientia Poetica 14 (2010), S. 205–237.
- Phillips, J[ohn] R[oland] S[eymour]: The medieval expansion of Europe. Oxford/New York 1988.
- Das altfranzösische Rolandslied. Zweisprachig. Übers. von Wolf Steinsieck. Stuttgart 1999.
- Said, Edward W.: Orientalismus. Frankfurt a. M. 2009 [1978].
- Schäfer, Hans-Wilhelm: Kelch und Stein. Untersuchungen zum Werk Wolframs von Eschenbach. (Europäische Hochschulschriften, 565) Frankfurt a. M./Bern 1983.
- Southern, Richard W.: Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart u. a. 1981 [1962].
- Sowinski, Bernhard, Hrsg.: Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A. Stuttgart 1970.
- Stock, Markus: Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im *Straßburger Alexander*, im *Herzog Ernst B* und im *König Rother*. (MTU, 123) Tübingen 2002.
- Uebel, Michael: Ecstatic transformation. On the uses of alterity in the Middle Ages. New York 2005.
- Vance, Eugene: Roland and Charlemagne. The remembering voices and the crypt. In: Mervelous Signals. Poetics and sign theory in the Middle Ages. Lincoln/London 1986, S. 51–85.

- Wallace, David: Premodern places. Calais to Surinam, Chaucer to Aphra Benn. Malden/Oxford/Carlton 2006.
- de Weever, Jacqueline: Sheba's daughters. Whitening and demonizing the saracen woman in Medieval French epic. New York/London 1998.
- Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. Hrsg. von Karl Lachmann. Berlin/New York 1999.
- Willehalm. Hrsg. von Joachim Heinzle. (Bibliothek des Mittelalters, 9) Frankfurt a. M. 1991.